

くは隠された前提をなすものであるから、我々はここにそれに對して若干の批評を加へておくことが適當であると思ふ。

歴史の全體は我々にとつて現實に與へられたものでなく、却て單に一の理念に過ぎない。それ故にもしも歴史的時間の問題の鍵がこのやうな全體のうちにあるとしたならば、歴史的時間は理念的性質のものとなり、かくて存在の歴史性といふこともつまりは理念的性質のものとなり、時間はまさに現實性の形式であり、存在の歴史性といふこともその基本的な意味では存在の現實性にほかならぬといふ最も明白な事柄に矛盾することになる。ジンメルの云ふやうに、歴史の全體が恰も全體として時間を越えたものであるとしたならば、かかる無時間的な全體のうちに於て一定の場所を決定されるといふことが、如何にして現實的に時間的の意味をもつのであらうか。絶對的な全體のうちに於て一義的に位置付けられるといふことは、時間的な事物が永遠化される所以でこそあつても、事物の時間化される所以ではあり得ないであらう。彼のいふ理解の統一としての全體はイデー的な統體であるが、單にイデー的なものからは時間とは説明されない。時間的が考へられるためには、全體は永久に絶對的な仕方で自己自身のうら

に安らへるものでなく、却て絶えず運動し發展するものと見られなければならぬ。理解の條件として我々も認めねばならず、且つ實際に認めて來たところの全體なるものは、ジンメルの説く如き何等かの仕方と與へられたものと見られる絶對的な全體として無時間的であるのでなく、却て我々のさきに述べたやうにそれぞれの場合に課せられたものであり、形作られるものである故に、そのうちに一義的に位置付けられたものは時間的の意味をもつのでなからうか。このやうな全體は事實としての歴史の立場から、これとの關係に於て存在としての歴史に於て形作られる。従つて後者の理解も前者の立場から、前者との關係に於て行はれるのである。ジンメルは現實内容は無時間的な根據から時間化されると云ふが、このことは我々によれば、存在としての歴史の秩序に屬するものの時間性は、これと同じ秩序の意味の時間とは見られない事實であるから、理解は超時間的でなく、寧ろ時間的である。歴史的時間はこのやうにして事實的時間によつて制約される方面をもつてゐる。従つてそれは單に直線的なものでなく、却て全體と部分といふ形式をとる。このとき全體はどこまでも課せられたものの意味を含んでゐる。そ

れだからこそそこに時間が考へられ得るのである。全體は課せられたものとして豫料的意味を含む、そしてコーヘンの云つた如く、豫料は時間の特性をなす。然るにジンメルは眞に主體的な事實的時間の概念を知らない。彼の知るのは客體的な存在の時間の概念のみである。それ故に彼は歴史的時間の問題を現實的に解決することが出来ない。この問題を解決するために彼は理解の統一たる全體の概念を持ち出す。ところで一般的に見て、歴史の問題を論ずるに際し、歴史を作る、行爲の立場からでなく、歴史を理解する立場からそれに近づいて行くといふことは、現代の哲學に共通な傾向であり、そのひとつの偏見に屬する。ひとりジンメルのみでない、デイルタイに於ても歴史の理解といふことが何よりも歴史の問題への接近の通路をなしてゐる。デイルタイは客觀的な存在の時間とは異なる「内的時間」を考へた、けれどもそれが要するに内的な意識の時間に過ぎなかつたのは、理解の立場が彼の哲學を指導してゐたといふことにも關係があるであらう。世界時間とは異なる主體的な時間を純粹に取り上げることには全努力を傾けつつあるハイデッガーにあつてさへ、理解の立場、従つて解釋學的立場が決定的にはたらいである。然るに一般に解釋學的立場は内在の立場であり、そこでは時間は結局意識の時間にとどま

る。これに反し新しい歴史哲學は何よりも歴史そのものを作る行爲の立場に立たなければならぬ。固より人間は凡て或る意味で「歴史家」である。その限りに於て、理解といふことは彼の存在の仕方に根本的に屬してゐる。然しそれより以上に人間は凡て「歴史人」、即ち歴史を作りつつある人間である。行爲の立場は、これを徹底するとき、意識の立場、従つて觀念論的立場を突き破る。このことはひとり、普通云はれるやうに、行爲の立場は行爲の對象として意識を超越する「存在」を認めねばならぬといふことを意味するのみではない。それは單に前面に於て意識を超越する客體をばかりでなく、更に背後に於て意識を超越する主體たる「事實」を認めることなしには眞に行爲の立場であることが出来ない。かくの如きいはば二重の超越が初めて行爲の立場を成立せしめるのである。このやうにしてまた我々の事實的時間といふものは單に意識の時間と考へられてはならない。單なる意識の時間は瞬間といふ意味をもつことが出来ない。寧ろ超越的な主體的な事實が絶えず新たに意識を破るところに瞬間なるものの面影がある。そして行爲の立場に立つとき、歴史的時間が事實的時間によつて規定されるといふことは誰にとつても明瞭に理解されよう。

歴史的時間は事實的時間によつて構造付けられる。具體的な歴史的時間とはまさにかくの如きものであり、そしてそこにそれが特に歴史的、時間と呼ばれる特性があるのでもある。我々はさきに存在の歴史性に就いて論じ、それを存在と事實との辯證法的關係に於て見出した。そこからまた我々は歴史的時間の構造を辯證法的として規定することが出来る。即ちそれは到る處全體と部分といふ關係を含み、しかもこの全體はつねに事實としての歴史の立場から新たに課せられ、豫料せられるものである。固より歴史的時間は、上に云つた如く、どこまでも存在としての歴史の時間であり、その限り前後の關係に於て刻まれるといふ性質を失ふことが出来ない。けれどもよく觀察すれば、このやうに前後の關係に於て刻まれる仕方そのものがそれ自身既に事實的時間によつて構造付けられてゐるのが見出される。いま西洋に於ける年代計算に眼を投するならば、そこにはキリストの誕生以來初めて文化の一直線の向上があるといふ、それ以前の凡てのものが唯そのための準備に過ぎぬところの一回的な行爲によつて、完成に向つて進む世界年代が開始されたといふ、一定の見方、史觀が含まれてゐたことが見られ得るであらう。然し特に歴史的時間を表はすものとして時代なる概念がある。歴史は時代的に區分され、

刻まれるのをつねとする。このことは歴史的時間が刻々に交替してやむことなき時間ではなく、却てそれが優越な意味に於ける「持續」*Dauer* を含み、時間が「期間」*Zeitraum* であることを現はす。このとき時代といふものは全體の意味を何物かの仕方で擔はせられてゐる。かの *Periode* といふ語はもとこのことを表はすべきであるのである。時代なるものは單に一の持續であるばかりでなく、また一の全體概念である。それはかかるものとしてそのうちに含まれる諸部分に對して有意義性の構造聯關に立つてゐる。このやうにして時代の概念は單に存在としての歴史の時間をもつては考へられず、却てそれは事實的時間によつて構造付けられてゐる。歴史に於ける時代區分は曆の時間に従つて平等なる間隔をもつて幾何かに句切られてゐるのではない。また時代區分の仕方は史觀の異なるに應じてそれぞれ異つてゐるのである。最も簡單な例をとらう。今日なほ普通に行はれる古代、中世、近世なる時代區分はルネサンス時代の子供である。その當時盛んになつた古代研究はローマの偉大を知つた、人文主義者たちは千年以前に没落したこの偉大を復興し得るものと考へた、かくてかの没落とこの再興との間に横たはる期間は、いはば冬籠りの時期として、陰暗な中間時代 *media aetas, medium aevum* と見做さ

れ、そこからして三つの時代が区分されるに至つたのである。その他各々の史観が各々自己に相應せる時代区分を立ててゐるばかりでなく、この区分が最も屢々三分法であること——五分法をとつてゐるものも根本的には三分法の基礎の上に立ち、このものに還元されることが多い——などは、恐らく、歴史的時間は凡て一様に過去と見られ得るに拘らず、それが事實的時間によつて規定され、構造付けられてゐるところから、現實的な時間の含む過去、現在、未來といふ三つの時間契機がそこに寫し出されることを暗示するものではないであらうか。ひとは歴史とは本來現代の歴史であると云ふ。それ自身固より時代の概念のひとつでありながら、現代といはれるものがかくの如く優越な意味を負はされるのは、それがまさに事實的時間の存在としての歴史の時間のうちに於ける投影であるためである。そこからしてまた、かの根本的には三分法の上に立つところの古代、中世、近世なる時代区分にあつても、なほ近世のうちに特に現代なるものが選出され、かくてそれが恰も古代、中世、近世、現代なる四分法をとるかかき外觀を呈するに至るといふことが起るのである。かかる四分法の外觀は、その三分法がまさに眞の現在たる事實によつて規定されてゐることを現はしてゐる。

このやうにして我々は云ふことが出来る。——第一、歴史的時間は先づ存在としての歴史の時間として、事實的時間に對してはつねに或る過去の意味を擔ふ。それはどこまで延長されるにしてもいつでも「既に」の意味を含んでゐる。然しながらそのことは歴史的時間が回顧的時間であるといふことと必ずしも等しくはないのである。却てそれは歴史的時間が存在としての歴史の時間であるといふことと根本的に關係する。即ちそれは「今」として特性付けられる存在の時間の本質に屬してゐる。ここでは未來もなほ或る「既に」の性格を負はされる、未來も「次の今」であり、「今」は眞の現在でなく「既に」の意味を含んでゐる。あらゆるユートピアは、存在としての歴史の秩序に於て考へられる限り、つまり過去の像である。眞の現在は今ではなく瞬間である。然るにこのやうに未來もなほ「既に」の意味をもつところでは、發明、發見、創造などいふこともその固有なる意味をもち得ず、従つて眞の歴史はない。これ根源的な歴史が存在とは區別される事實に於てであると考へられる所以である。

第二、歴史的時間は次に存在としての歴史の時間として、事實的時間によつて構造付けられてゐる。「今」の時間は何よりも連続性を現はす。これに反し「瞬間」の時間は寧ろ非連続性を

現はしてゐる。事實的時間に於ては時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れるのである。それ故に根源的な歴史性は瞬間的歴史性である。存在としての歴史はこれに對し寧ろ連續性を含み、従つてその歴史性は體系的歴史性であるとも云はれよう。歴史と云へばもと二重のもの、即ち事實としての歴史及び存在としての歴史であつた。兩者は存在と存在の根據として對立であると共に統一であつた。かくてその具體的な姿に於て歴史は瞬間的歴史性と體系的歴史性の辯證法である。事實は存在に對し絶えずその連續性を破らうとする。然し存在はかく破られた連續性を絶えず綴り合はさうとする。歴史的時間は事實的時間によつて構造付けられたものとして現實的に歴史的である。ヘーゲルの辯證法の體系的歴史性に對して瞬間的歴史性を高調したのはキエルケゴールの所謂性質的辯證法の功績であつた。然しまた後者が客觀的な存在の歴史を無視することによつて、却てまた他の意味では歴史的なものを失ひ、非歴史的な見方に陥つたといふことも争はれないのである。

第三、存在の時間は過去から未來へと流れる。いまこれが事實的時間によつて構造付けられるとき、それは逆に未來から過去へといふ方向をとらせられると見える、事實的時間は本來の

未來性を特徴とするからである。それはコーヘンの云ふならば繼起 Folge でなく系列 Reihe の形式をとることとなる。^{*}ところで過去から未來への時間が因果的な見方に相應するならば、未來から過去への時間は目的論的な見方に相應すると考へられるであらう。目的手段の關係は原因結果の關係の逆であると普通に考へられてゐる。歴史の原理が目的論であるといふことは我々も或る意味ではこれを認めなければならぬ。けれども目的論は因果論の單なる逆であるのではない。蓋し既に云つた如く、因果的な見方に於ては原因と結果とは同じく存在の秩序にあると考へられてゐる。然るに本來の目的論はこのやうな一重の見方でなく、存在とは區別される事實を認めるところに成立する。目的論的關係は、因果的關係の如く存在と存在との間に於てでなく、主體的事實と客體的存在との間に於てのみ成立することが出来る。しかも兩者が單に連續的でなく、却てまた非連續的であるが故に、そこに目的論もあり得るのである。このとき目的は根源的には事實の側にある。従つてかかる目的論にあつては、目的は存在の意味に於ては無いに等しい。本來の目的論はその限り目的なき目的論であると云はれなければならぬ。目的論は因果論の逆であるといふ通俗の見方にとつてのみ目的論は目的ある目的論であるので

ある。このやうにしてまた目的論は全體と部分との關係に於て成立すると云はれるにしても、このやうな全體と部分との關係は單に有機的に把握さるべきでなく、却て我々の述べた如き辯證法の基礎の上に於てのみ目的論は成立するのである。

* Vgl. H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, zweite Auflage 1914, S. 154.

三

さて從來自然的時間として注意されて來たのは自然環境の時間であつた。即ち地球の公轉を基礎とする所謂太陽曆、或はまた太陰曆などの時間がそれである。このやうな自然的時間が存在の時間としてそれ自身前後の關係に従つて刻まれることは云ふまでもない。それが歴史にとつて有する重要性は、それがその規則性、就中その週期性の故に、歴史的時間を刻むための單位を與へるといふばかりでなく、その根本的な重要性は、寧ろ、人間のあらゆる歴史的活動が自然の基礎の上に於て行はれ、従つてまたつねに自然によつて制約される方面を有するといふところに存してゐる。それだからこのやうな自然的時間は歴史的時間にとつて單に外面的であ

る以上に深い關係を有するものでなければならぬ。歴史的時間はたしかに自然的時間に制約される方面をもつてゐる。

然るにかくの如き人間の歴史的活動の地盤乃至環境としての自然のほか、なほ他のひとつの自然がある。普通に歴史的活動の主體と見られてゐる人間そのものがまさに一の有機的自然なのである。人間的有機的自然の時間の統一は「世代」といふ概念をもつて表はされる。ところでこのやうな時間概念は歴史にとつて環境的自然の時間よりも遙かに重要な意味をもつてゐるものの如くに思はれる。なぜなら世代は、環境的自然の時間のやうに、歴史を外部から測定するのでなく、却てまさに歴史の主體と見做される人間生命に結び付き、従つて歴史を内部から測定するやうに見えるからである。それは人間の歴史的活動に於ても、自然的環境からの相對的な獨立性の程度の高いところの所謂文化生産的な活動の歴史にとつてはとりわけ重要なものであるやうに考へられるのである。それ故に特にイデオロギーの歴史の研究に従事する人々の歴史理論の中へ世代の概念が一の原理的なものとして導き入れられるに至つたといふことは偶然ではなからう。我々は最近ドイツの文學史家の間に於て著しくこの傾向を認めることが出

来る。その代表的理論家としてユリウス・ペーターゼンなどの名が挙げられるであらう。ペーターゼンの主張するところによれば、單に文學に關する科學ばかりでなく、人間及び彼の生産物に就いての一切の科學は、何等かの仕方では世代之問題に關係するのである*。

* Vgl. Julius Petersen, Die literarischen Generationen in der „Philosophie der Literaturwissenschaft“, Hrsg. v. E. Ermatinger 1930.

世代之概念は、云ふまでもなく、もと自然的基礎の上に立つてゐる。即ちそれは個々の家族の系列の内部に於ける生殖の序列のうちから由來する。父と子との間の年齢の相違に於て規則的に觀察される時間の幅が世代之概念を形作る。既にギリシアの歴史家ヘロドトスは、エジプトの僧侶によつて、三世代が丁度一世紀をなすといふことを教へられたと傳へられる。この場合そのやうな年齢の相違は平均三十三年三分の一にあたるわけである。然るにグスタフ・リュメリンは『世代之概念及び期幅に就いて』^{*}統計的研究を遂げ、このやうな平均は時代及び民族に從つてそれぞれ異つてをり、近代のヨーロッパにあつてはそれが三十二年から三十九年（當時のドイツでは三十六年二分の一、イギリスでは三十五年二分の一、フランスでは三十四年二

分の一）の間にあり、從つてヘロドトスの計算は、彼の時代にとつては正しかつたとしても、決して不變な、一般的に妥當する時間の幅を示すものではない、といふ結論に達したのである。一世紀を三世代とするといふことは、このやうに統計的に必ずしも正確でないばかりでなく、それはまた歴史的協働といふ重要な事實を現はすことが出來ない。人類に於ける世代之繼起にあつては、ヒュームの力説した如く、或る種の動物に見られるのは異り、親の死が子供の誕生を初めて可能にするのではなく、却て親と子供とは同じ時に重り合つて生活するのである。從つて一世紀は事實上五世代を含んでゐる。單に兩親のみでなく、祖父母もまた、彼等のあらゆる生活經驗を子や孫に傳へ得る。そこで一世代を三分の一世紀と見做さうとする人々は、自分の主張をば、個々の人間の「生活活動」といふことによつて維持しようとしてゐる。このやうな生活活動は、一世紀のうちに含まれる五世代のうち唯三世代にのみ屬する。人間の歴史的活動は平均的に見て三十歳をもつて始まり、六十歳と七十歳との間に終る、それだから曾祖父及び孫は、祖父、父、子と同じ世紀のうちに見出されるにしても、前者はあまりに老いたるをもつて、後者はあまりに幼き故に、その生活活動はこの世紀のうちに數へられないといふので

ある。有名な歴史家ランケの弟子オトカル・ローレンツは、かくの如き家族系圖學的年數計算の基礎の上に、『歴史的時間の自然的體系』を打ち建てようと企てた^{*}。彼に従へば、父から孫に至る三世代は、つねに相互の直接的な影響の聯關に立ち、そのうち中間に位する者にいつても、彼が親から繼いだものを子供に傳へ、そしてそこに何か排除すべきものがあればこれを子供から遠ざけるといふ任務が負はされてゐる。彼は歴史の意味に於ける三世代の平均期間を百年として計上し、かの「世紀」なる概念の有する重要な意味は、それが原本的な「三世代の法則」にもとづく或る精神的歴史的统一を現はしてゐるところに見出されたとした。著名な家族即ち君王家の歴史に於てこの法則が明瞭に認められるばかりでなく、一般的な觀念及び思想の傳播または後退に於ても同じ法則が見られる、とローレンツは考へた。それ故に「世紀」なるものは「一切の歴史的现象の客觀的に基礎付けられた時間單位」である。歴史的時間をば世紀を單位として刻むといふことは客觀的意味のあることでなければならぬ。けれども歴史の諸事件の長い系列にとつては世紀はあまりに小さい單位であらう。そこで彼は次に高い單位として、一度一世紀が三世代から成るやうに、三世紀即ち三百年をとり、更に三世紀の三倍をとつた。ロ

ーレンツはその三百年單位説の支持をドイツの文學史に於て、實際を云へば、ヴィルヘルム・シェーラーのかの波動説のうちに見出し得ると信じた。このシェーラーによるならば、ドイツの文學史は三百年目の興隆と三百年目の衰微との間を往復してをり、かくして紀元六〇〇年、一二〇〇年、一八〇〇年の三つの最高頂を経験したとされる。

* Vgl. Gustav Rümelin, Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation in den „Reden und Aufsätze“ I, 1875.

** Vgl. Ottokar Lorenz, Ueber ein natürliches System geschichtlicher Perioden in der „Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben“ 1886.

尤も世代の概念はそれほど新奇なものではなく、却て我々の普通の歴史の見方に絶えず影響を及ぼしてゐるものである。國家の統治者の家系に従つての歴史敘述は廣く——殊に日本や支那などに於て——行はれてをり、このやうにして我々はまたペリクレス時代のアテナイ、アウグストゥス時代のローマ、フイレンツェに於けるメディチ家時代、或はエリザベス時代、或はルイ十四世時代などといふ言葉を始終用ゐてゐるのである。

世代概念の特色は、既に述べた如く、それが自然的時間の概念でありながら、歴史的活動の主體と考へられる人間そのものに關係してゐるところにある。ローレンツは彼の所謂「三世代の法則」を「一の人間の自然に内在する原理」と呼んでゐる。然るに世代理論の主張者はかかる自然的時間を直ちに歴史的時間の位置に引き上げ、そこに一切の歴史的現象の時代区分の原理を求めようとする。この場合世代は、地球の公轉の一年の如く、歴史的時間測定の一の外的な單位にとどまるのでなく、それ自身が本質的に時代区分を形作つてゐると見做されてゐるのである。然るにこのことがあるのは、そのとき人間はもはや單に歴史的活動の基體としての自然の存在としてではなく、寧ろ歴史的活動そのもの、歴史そのものとして理解されてゐるためでなければならぬ。そこでは例へば文化の蓄積及び傳承などいふ歴史的行為に重要な意味が與へられ、世代といふ自然的なものにかかる歴史的行為と有機的な結合を保ち、有機的な統一を形成すると解釋されてゐるのである。ローレンツの如きが一世代をもつて歴史的時間を刻むことをせず、却てかの三世代の法則を立てねばならなかつたといふのも、根本的にはそのやうな理由によるのである。かくて世代の概念は次第に所謂精神科學的意味のものに解釋されること

となる。今日文學史家たちによつて開拓されてゐるのはそれのかかる意味なのである。既にデイルタイがこの方向をとつた。^{*}デイルタイは世代の概念を年齢 *Lebensalter* の概念と共に精神科學の方法概念として導き、それを彼の『シュライエルマツハー傳』に於て巧に使用した。彼によれば、世代とは「諸個人の同時性の關係」である。いはば相並んで生れたる、即ち共通の少年時代、共通の青年時代をもち、そしてその壯年の活動時代が一部分合致するところの人々は、同一の世代と呼ばれる。このやうな人々はひとつのより深い關係によつて結ばれてゐる。彼等はその感受性の最も強い年頃に於て同一の指導的な諸影響を受ける。彼等の感受の時代に於て現はれた同じ大きな事件及び變化に同様に依存してゐることによつて、それに附け加つて來る他の要素の差異にも拘らず、一の同質的な全體に結び合はされる一定の範圍の個人は、一個の世代を形作る。このやうな世代を、例へば、アウグスト・ヴイルヘルム・シュレーゲル、シュライエルマツハー、アレキサンダー・フォン・フンボルト、ヘーゲル、ノヴァーリス、フリードリヒ・シュレーゲル、ヘルダーリン、ワツケンローデル、テイク、フリース、シエリングが形作つてゐる。デイルタイはひとつの世代の知的活動にはたらきかける無数の制約の總體を

二つの群に分つた。先づ第一に、世代が形作られるとき、そこに與へられて見出される知的文化の資産ともいふべきものがある、この資産よりひとは諸々の進歩の甚だ大なる可能性を望み見る。然るに今や生長した人間が蓄積されてゐる精神的諸内容を占有し、そこから先へ前進しようとするとき、彼は第二の群の制約の影響のもとにおかれる。即ち周圍の生活、社會的、政治的、その他種々様々な文化状態、特に新たに加つて來る知的諸事實がそれであつて、これらのものによつて、前の世代から與へられたより先への進歩の諸々の可能性に對して一定の限界がおかれる。實にかくの如き諸制約の影響のもとに、それらによつて規定された同質的な諸個人が一代として形作られるのである。いまローレンツなどの世代概念に對しデイルタイに於ける同じ概念の含む比較的新しきものは、第一に、ここでは世代の現象に於て單に前後繼起ばかりでなく、また「同時性」の現象が單なる年代學の意味よりも一層深き意味を得たといふことである。このことによつて世代の概念は、一方遺傳學的乃至家族系圖學的の狭い地盤から解放されてより現實的な社會的歴史の現象のうちへ引き入れられると共に、他方單に直線的な時間に對して具體的な、持續的な全體性の意味を含む歴史的時間を考へることが可能にされた。

然し一層重要なことは、第二に、デイルタイが世代の問題に關心したのは、彼自身云ふところに従へば、主として、世代統一によつて、時、月、年等を基礎にもつところの、精神的諸運動の過程の普通の單に外的な足場が、「内部から測られる表象」によつて置き換へられ得るためであつた。世代統一は精神的諸運動の一の追體驗され得る直觀的な測定を可能ならしめると考へられた。デイルタイに於ける新しきものは、まさにこのやうな量的に測られ得る時間と唯質的にのみ捉へられ得る内的な體驗時間との區別であつた。世代は彼に於て單に外的な時間を現はすのでなく、寧ろ内的な時間を現はすべきであつた。

* Vgl. Wilh. Dilthey, Ueber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat 1875, Gesammelte Schriften V. Band, S. 38 ff.

然しながらそれにも拘らず、世代概念の世代概念たる基礎的な意味はどこまでもそれが自然的時間の刻みを現はすところになければならない。従つて歴史理論としての世代理論の擔ふべき特徴は、かくの如き自然的時間の刻みが本來の歴史的時間の刻みと平行し、對應し、調和すると考へられるところに求められなければならない。ローレンツはこのことを主張した。詳しく

云へば、世代理論にあつては、一方では世代が我々の時計の時間の如く歴史的過程にとつて外的なものでなく、一の内的な且つ自然的な單位であり、そして他方ではこのやうな内的な自然的な統一が本來の歴史的進行と一致する、と見られてゐるのである。デイルタイは次のやうに記してゐる。「精神的諸運動及び科學的諸活動の過程の足場は、唯外部から見られるときにのみ、我々がそれらを秩序付けるところの時、月、年、十年といふ體系のうちに存する。我々がそれによつてこの過程を直觀的に表象するところの統一は、この過程そのものうちに存しなければならぬ。時計の秒や分と内的な心理學的な時間との間の關係に、歴史的過程の大きな期間にとつては、十年、百年とそして他方ではその中間の平均に於ける及びその年齢の繼起に於ける人間生活との間の關係が對應する。といふのは、人間生活の經過のうちに精神的諸運動の歴史の直觀的な測定にとつての自然的な統一が與へられてゐるからである。」即ち彼は外的な時間と内的な時間または本來の歴史的時間を區別しながら、しかも同時にかかる歴史的時間と人間的自然の時間とを統一的に見ようとしてゐるのである。彼が「人間生活」といふのはかかる統一の基礎である。彼もまた一世代を約三十年であるとし、ヨーロッパの知的歴史は、

その名と業績とが傳はれる最初の科學的研究者たるタレース以來、彼の時に至るまで僅か八十四世代に過ぎない、と云つてゐる。このやうにして世代理論の根本思想をなすのは、我々がかの浪漫的有機體説を特徴付けたところのものにほかならないことが知られよう。言ひ換へれば、その理論の基礎には、自然的なもの、精神的なもの、實在的なものと觀念的なもの、外的なものとの内的なもの、との調和、連續乃至統一の思想が横たはつてゐる。

そこで我々は世代概念の歴史理論的特性を有機體説的として規定することが出来る。このことを我々はこの概念の歴史的起原を突きとめることによつても理解し得るであらう。即ちローレンツの權威に従へば、彼の師ランケが世代の思想を暗示したと云ふ。ランケはその『ロマン的・ゲルマン的諸民族の歴史』の改訂（一八七四年）に際し、屢々引用されるところの次の文章を付け加へたのである。「恐らく一般に、諸世代をば、能ふ限り、それらが世界史の舞臺に於て互に一體となり且つ互に區別される有様に従つて、順次に配置するといふことが課題であるであらう。ひとはそれら諸世代の各々を完全に取扱はねばならぬであらう、ひとはその時々それぞれ互に最も密接な關係をもち且つその諸對立に於て世界發展が更に進展すると

ころの最も光輝ある諸形態の系列を敘述し得るであらう、そのとき諸事件はその本性に一致する。』なほローレンツの傳へるところでは、ランケは世代の概念のもとに「人間一代のうちにはたらく或る一定の理念に對する表現」を理解した。然るにランケも根本的には例外をなさず、一般に、廣義に於けるドイツ歴史學派の特色をなしたものが有機體說の歴史理論であつたことは、さきに論じた通りである。この學派はその最初の形而上學的傾向から次第に實證主義的方向へ進んで行つたが、それに應じてその有機體說も最初の形而上學的意味のものから實證主義的意味のものに變化した。このとき人間的有機的生命がその歴史理論の基礎におかれるやうになつたのは、最も自然的なことであつたであらう、この過程に於てかの「民族精神」なる理念は世代の概念によつて代られたとも見られることが出来る。そこでまた世代の概念を特色付けるものは、有機體說の歴史の論理と實證主義との混合といふことである。實際、ローレンツの如きはランケ的な歴史を支配する理念といふ思想を全く棄て去つてゐないに拘らず、その世代の理論を生物學上の遺傳說によつて基礎付けようとしたのである。かやうにして、世代理論はまた我々がさきに有機的發展の思想に就いて掲げた種々なる性格を具へてゐる。例へ

ばそれは、その實證主義的意圖にも拘らず、その有機體說の理論に制約されて、歴史學に法則科學的意味を負はせることが出來ず、これを寧ろ形態學に見るのほかない。従つてそこでは一般に類型、即ちテュプス、シュテイルの如きが歴史學の中心概念とならざるを得ないのであつて、これ全くペーターゼンなどの明らさまに主張してゐる通りである。然るにローレンツは彼の世代理論をもつて歴史學の本來の意味に於ける「將來理論」であると主張した。同じやうにフランスの人ジュスタン・ドロメルはその『諸革命の法則』（一八六一年）に於て將來に對する科學的見通しを與へることを公言したのである。ドロメルによれば、民主主義の社會にあつては市民の政治的活動は平均四十年間に互るが、この活動の初期は前世代の人間がなほ生存してゐることによつて、その末期は自分自身の世代の人間が既に死滅しつつあることによつて、共に制限を受ける。そこで各世代はただ約十五年の間投票に於ける多數を制し得、これによつて國家の運命を決定し得る。この法則はフランスに於ける諸變革が一七八九、一八〇〇、一八一五、一八三〇、一八四八年々に起つてゐることによつて證明される、と云ふのである。今かりにローレンツの三世代の法則、或はドロメルの十五年説——この場合にはなほ社會が凡

ての時代に民主主義的議會主義的であるのでないといふことを勘定に入れないうで——が事實に適合するとしても、それは何等本來の意味に於ける法則であるのではない。それはたかだか歴史が週期的に、波動的に進行するといふことを記述的に表はすのみである。寧ろ我々は世代理論の特徴をその有機體說的方向に、その個性記述的乃至類型記述的理論の方向に求むべきであらう。そしてこのことによつて世代理論は美的な、觀想的な史觀に屬するのであつて、それが今日特に文學史家たちの間に宣傳されてゐるのも偶然的ではなからう。

さて我々は事實的時間、歴史的時間及び自然的時間の三つを區別して來た。後の二つは共に存在の時間である限り最初のものに對して或る共通な性質を具へてゐる。然し自然と歴史とが存在として區別される限り兩者の間にはまた差異がなければならぬ。我々は自然的時間を「待つ」wait時間として、歴史的時間を「期待する」expect時間として特性付けることも出来るであらう。自然は繰り返すこと或は循環することを特色とする。そこでは我々は待てばよいのである、待てば繰り返して來るのである。自然は繰り返すものと考へられ、歴史はこれに反し繰り返さぬもの、一回的なものと考へられる。待つのでなく期待するといふことが歴史的時間の

特色である。自然人は待ち、文化人は期待する。既に述べた如く、歴史的時間の歴史的なる所以はそれが事實的時間によつて構造付けられてゐるところに存し、そしてそれによつてその何處に於ても「既に」の性質を有する歴史的時間に或る未來性が負はされる。この特殊な未來性を現はすのは「期待する」といふことである。然し「期待する」といふ未來性は寧ろ非本來的な未來性に過ぎぬ。本來的な未來性はひとり事實的時間の性格である。これは期待するといふことでなく、寧ろ豫料するといふことである。思惟の意味に於て豫料するといふのでなく、却て行爲の意味に於て先取するといふことである、否、まさに「決心する」decideといふことである。期待するといふ未來性のうちにはもはや「既に」の意味が含まれてゐる。瞬間は未來から時來すると云つても、それは決して期待する時間ではないのである。ところで三つの時間は、固よりそれぞれ獨立な時間であるのでなく、却てそれらは眞に現實的な時間を構成する三つの要素乃至次元と見らるべきである。眞に現實的な時間はそれらのものの構造聯關に於て成立する。このやうにして、例へば、觀想的態度は自然的時間に優位を與へる。觀想的な世界觀の模範たるギリシア思想に於てさうであつた。そこでは自然的時間に象つて歴史的時間が理解

され、従つて歴史は循環すると考へられた。けれどもこれが決して單なる自然的時間のアナロジの意味に盡きるものでなく、また事實的時間の意味を含んでゐたことは、かかる回歸的時間がまさに運命的なものを意味したといふことによつても知られよう。そしてこのやうな觀想的態度に於て永遠は「圓環」をもつて象徴されるのをつねとする。或は時間を「包む」といふことが永遠の本性であると考へられる。然るに實踐的態度にあつては自然的時間に対する歴史的時間の獨立性と獨自性が高調される。このとき瞬間こそ永遠の象徴であると見られる。瞬間は凡ての時間を包むものといふ靜的な意味で永遠であるよりも、寧ろそれは存在の時間を超越し、そこから存在の時間の何處にでもつながり得るといふ動的な意味で永遠の相を現はしてゐるのである。然し實踐的態度は歴史的時間の現在に最も重要性をおくであらう、しかもそれは未來を期待するといふことと無關係ではなく、却てこのことの結果である。そこからしてフイヒテがその人類歴史の哲學的構成に於てこれを五つの時代に分ち、彼の現代はまさしくその第三の時代即ち「罪惡の完成した状態」にあると見做したが如きことも一部分説明され得るであらう。即ち現代を最大の危機として把握することによつて現代の決定的な重大性が力説され

るのである。なほシュレーゲルは古代史は圓環行程の體系をなし、近代史は無限なる前進の體系をなすと述べたが、このことは少くとも一面では、近代の歴史的發展に於て歴史的時間が自然的時間に對して次第にその相對的獨立性を増大して來たことを意味し、そしてこれは人間の自然に對するはたらきかけが深刻になり、擴張されて來たことを示すものとも考へられよう。いづれにせよ、我々の生活しつつある眞に現實的な時間はいはば一音のものでなく、却て多くの音の合成である。それは自然的時間、歴史的時間及び事實的時間のそれぞれ具體的な構造聯關に於て成立する。けれどもそこに響いて來るのは必ずしもつねに美しいシユムフォニーではない。この聯關は何よりも辯證法的に構造付けられてゐる。そしてこのことは存在と事實との辯證法的關係に相應する。固より事物の運動そのものが時間ではない、運動は却て時間のうちにあるのであるとも云はれるであらう。然しまた事物の運動を離れて時間は考へられない。かくて現實的な時間の形成そのものが動的である。

* Vgl. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

第五章 史觀の構造

史觀とは何であるかに就いて、先づ下の如く答へられなければならない。第一、史觀は各々の歴史敘述のうちに含まれ、これをその根柢に於て規定してゐるところのものである。従つてそれは、その本性上、歴史科學的研究の後にその結論として初めて打ち建てられた一般の原理といふが如きものでない。それはもと個々の研究の結果を總括し概觀せしめる一般の命題ではない。史觀は歴史科學にとつてかやうな結論であるといふよりも寧ろその前提である。もちろん史觀は個々の科學的研究によつて影響され、それを通じて科學的な形態に形作られるに至るのであるけれども、その根源に従へば、決して科學的研究の結果初めて出て來るといふやうなものでもなく、却てそれに先行し、それに對し豫め一定の方向を指定するところのものである。それは歴史家にとつて多くの場合自覺されぬ無意識的な前提としてはたらいてゐる。史觀はロ

ゴスとしての歴史よりもいはば一層ロゴスのものであるのではなく、却ていはば一層ロゴスのでないものである。前者は後者よりも意識として一層根源的である。第二に、そのことと關係して、史觀が歴史學にとつて或る前提的なものを意味するにしても、それは單に歴史學の論理的乃至方法論的前提に過ぎぬといふが如きものではない。史觀は單にロゴス的前提的なものでなく、却て存在に關係して前提的なものである。即ち史觀の問題は、根本的には、歴史學の對象であり、それに就いて科學的方法論的研究がなされる存在としての歴史の存在そのものの把握の仕方に関係してゐる。それだから、例へば、ひとが唯物史觀に於ける唯物論といふものを全く方法論的意味に理解し、それを單に方法論上の「現實主義」といふ意味に解釋するが如きは誤であると云はなければならぬ。固より歴史學の對象たる存在が、そしてそれに關聯してまた意識が、如何に把握されるかといふことは、歴史學の論理的、方法論的立場にとつて没交渉ではない。然し史觀の問題は決して後者の意味に盡きるのでなく、寧ろ前者に關係して決定的な重要性をもつてゐる。歴史學の方法論そのものも史觀によつて規定されるのである。然しながら第三に、史觀に於ける固有なるものは、それがロゴスの平面よりも深く存在の問題に關係

するばかりでなく、寧ろそれが客體的存在よりも更に深く主體的、事實に關係するところに求められなければならない。即ち史觀はその根源に於て事實としての歴史によつて規定されてゐる。それは固より存在としての歴史によつて規定されることがないと云ふのではない。然し史觀の固有なる本性は、それが客體なものを書寫してゐるところに見らるべきでなく、寧ろ主體的なものを自己のうちに表出してゐるところに捉へらるべきである。かかるものとしてそれはロゴスとしての歴史よりも根源的な意味をもつ意識なのである。存在の問題が如何に把握されるかといふことも史觀を通じて事實としての歴史によつて規定される。そして歴史敘述はその根柢に於て史觀に規定されることによつてイデオロギーとしての性格を擔はせられることとなる。蓋しイデオロギーといふ言葉は、ロゴスが單に客體なものを書寫するにとどまらず、同時に主體的なものを自己のうちに表出し、且つそれが如何に前者を書寫するかの方そのものがかかる主體的なものによつて規定されてゐるといふことを表はしてゐる。今日特に史觀の問題が我々の間でやかましく論ぜられるのも、歴史敘述のイデオロギー的性質、従つてその主體的制約の暴露及び批判に關係してのことである。

それではかくの如き根源的な意識としての史觀の問題を具體的に解明すべき場所は何處に求めらるべきであらうか。それは凡ての史觀が共通に立つてゐる處に求められねばならぬ。さうでない限り、問題はそれにふさはしく根本的に取扱はれることが出来ない。なぜなら問題は、種々なる史觀に於ける相違もしくは對立の由來するもとを究めることであり、そして凡ての史觀が共通に立つてゐる處こそ恰もそれらの間に於ける相違もしくは對立の出て來る源の存する處である。この問題の解明に際し、我々は先づ存在としての歴史に手懸りを求めようと思ふ。そしてそのとき我々は何よりも次のことを見出すであらう。存在としての歴史はそれ自身一個の領域を形作り、自然の存在の領域から自己を區別する。この區別は歴史の領域の中心には人間が立つてゐるといふところに根本的に横たはつてゐる。歴史には人間が屬する、歴史は人間と共に始まりまた終る、少くとも優越な且つ決定的な意味ではさうであると思はれる。その限りに於て、歴史と云へば人間歴史のことである。然るにこのやうに歴史と人間とを實質的に聯繫させるといふことは、單に觀念論的な史觀にのみ特有なことなのでなく、唯物史觀の立場をとる人々によつても等しく認められてゐるところである。即ちエンゲルスも、「各人が彼自身の、

意識的に意欲した諸目的を追求することによつて、人間はそれがどういふことにならうと彼等の歴史を作る、そして種々なる方向にはたらくこの多数の意志及びこのものの外界に對する多種多様の作用の結果がとりもなほさず歴史である。」^{*}と書いてゐる。歴史とは自然でなく人間の作るものである。或は人間自身は自然から區別せられて歴史である。どのやうな意味に於てであれ、人間が人間として自然から區別せられるといふことがないならば、存在としての歴史、換言すれば自然とは異なるものとしての歴史に就いて語るといふことは無意味にされてゐると云はなければならぬ。優越な、固有な意味に於ける歴史的なものは人間的なものであるといふことは、凡ての史觀によつて何等かの仕方でも共通に認められてゐる事柄である。

^{*}F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, Marxistische Bibliothek, S. 56.

然るにここに言ひ表はされたのは或る全く根源的な事柄である。歴史と人間とをかくの如く結合するといふことは、何等科學的研究の後に初めて決定されたことではない。歴史といふ概念は、實際、いづれかの科學的研究に於て専門的術語として作り出されたといふが如きもので

なく、却てそれはもともと生のうちに含まれ、そこに與へられてゐる概念である。一般的に云つて、我々が特別に科學的な問と研究の仕方とをもつてあからさまに存在に近づくに先立ち、我々はつねに既に或る仕方に於て存在理解のうちに運動してゐる。このいはば日常的な、含蓄的な存在理解はまことに生のひとつの現實である。かやうな根源的な存在理解に於て存在者の總體はその種々なる區域に従つて限定された諸々の事象領域の區劃の場となる。かかる事象領域といふのは、例へば、自然、歴史、植物、動物、生命、言語、等々であり、これらのものはそれに相應する科學的研究に於て所謂對象としてその研究のテーマとなる。然るに事象領域のその諸根本構造に於ける解明は或る仕方でもかくの如き先科學的な經驗及び存在理解によつて遂行されてゐるのがつねである。そしてこのやうにして生れる諸根本概念がさしあたり一定の事象領域の最初の具體的な闡明に際し科學的研究にとつて導きの絲となつてゐるのである。今述べた一般的な事態は凡そ何よりも歴史といはれるものの場合に特に明瞭に認められるであらう。我々は我々の日常的な、なほ科學的にあからさまに形成されてゐない存在理解に於て存在の總體の中に就いて歴史の領域を句切り、その諸根本構造に或る解明を與へつつ歴史の諸

根本概念を形作つてもつてゐる。本書に於てこれまで取扱はれた發展とか時間とかなどいふものは、もと歴史に關係したかかる性質の概念であるのである。ところでこのやうな根源的な存在に於て他の種類の存在から區別されて特に「歴史」として見出されるものは「人間的なもの」といふ性質を根本的に含んでゐる。例へばひとが附近の谷間を散歩して苔むした岩を發見する。この場所に於て専門科學者としての歴史家の本來の研究の仕事は、何時の時代に、如何なる目的のために、何人の手がこの岩に働きかけたかを確定することであらう。歴史家はそれらの問題に就いて一定の解釋を與へる。然るにこのやうな解釋に於て、精密に觀察すれば、二つの部分が區別される。そしていま云つたやうな歴史家の歴史家としての解釋は寧ろその第一の部分に屬するのであり、第一の部分がつねに既にそれに先立つてゐるのである。解釋の第一の部分は唯單に、そこに一般に人間の手が働いた、即ち岩の表面が平にされ、滑かにされ、刻まれたといふことの理解にまで及ぶのみである。ここまでは解釋は我々にとつていと容易であり、殆ど無意識的に行はれると云つてよい、その結果は我々にとつて殆ど全く直接的な印象に等しい。その岩に於ける特殊な規則正しい形態の形象が我々の眼に對し全體の眺めの中か

らおのづから自分を浮き上がらせ、そこに働いた人間の手の表象をいはば直接的に喚び起す。そして我々はそれを特に「歴史的なもの」としてそのあたりに見られる多くの他の諸々の姿の岩から自然的に區別する。我々が何等かのものを歴史的なものとして受取るといふことは、直接的に、自然的に行はれるのであつて、かかる理解は歴史家には「解釋」とは考へられず、寧ろ單なる「事實」と見做されるであらう。然しながらかかる解釋こそ歴史家の専門的な解釋に先行し、それに地盤を與へる第一次的な解釋である。かかる根源的な存在理解に於て歴史と人間とが一緒のものとして理解されてゐる。歴史的なものが人間的なものであるといふことは、ロゴスとしての歴史の以前に行はれ、その前提となつてゐるやうな存在理解の範圍にある。然るにそのことはかかる根源的な意識にとつて歴史的なものが何よりもまたつねに主體的なものとの關係に於て把握されるといふことを意味しなければならぬ。蓋し人間が自然との區別に於て歴史と結び付けられるとき、自然から區別されて人間は一般に主體として理解されてゐるのである。歴史は主體的なものとしての人間によつて作られたものであり、従つて歴史的なものとの根柢には我々自身の根柢にはたらけるものと同一のものがはたらいてゐる。自然が我々に

とつてよそよそしきものと思はれるに反し、歴史が親しきもの、内的なもの、然しまた腹立しきもの、憎むべきものと感ぜられるのもこのためである。「自然は我々にとつて疎遠である。なぜならそれは我々にとつて單に外部であつて、内部でないから。社會は我々の世界である。そのうちに於ける諸々の交互作用の活動を我々は我々の全存在のあらゆる力をもつて一緒に體驗する、なぜなら我々は我々自身のうちに内部から、最も生々した運動に於て、社會の體系がそれから構成されるところの諸々の状態及び力を知覺するのであるから。」(デイルタイ)。自然は單なる客體として把握されることが可能であるとしても、歴史は單なる客體としては一般に與へられないものである。歴史は單なる存在でなく、同時に事實であり、單なる外部でなく、同時に内部である。存在としての歴史が一般に歴史として理解されるのも、主體的事實との關係に於てである。そしてかく理解されることは、歴史は我々自身の作つたものとして兩者の間に同一のものが含まれてゐることによつて可能であり、且つ直接的自然的に行はれる。

この場合すぐさま次のやうな問題が生じて來るであらう。歴史は、好んで用ゐられる比喻によれば、その内容が人間の諸運命であるところの芝居に見立てられる。芝居には舞臺があり、

また役者がある。歴史の舞臺は我々の棲息する地球であり、歴史の役者は我々人間である。然るに地球はそれ自身地球の發達史をもつてをり、次に人間もまた人間の發展史をその背後に負うてゐる。そして後者は前者につらなり、前者の終るところに後者は始まると見られることが出來よう。蓋し人間の發展史は生命の發達史の單なる一節をなすに過ぎず、このものはまた母なる自然の全體の出來事の發展の流の中に注ぎ入る、それはいはば地質學的な幾百萬年の出來事のうちに自己を見失つてしまふであらう。かくていまこれら一切の出來事の總體は一つの連續として表象されることが出来る。そして更にその場合かかる出來事の連續に相應して認識の連續が考へられることとなる。即ち、歴史學、先史學、歷史的地質學、なほ動物及び植物の發達史を加へて、これら凡ての學科はその本質に於て同質的な認識であり得、またあらねばならぬであらう。これらのものはその精神に於て姉妹であり、皆等しく「歴史的」科學と稱せられることが出来る。それ故もしも宇宙の總體の出來事にして單に連續的と見られるならば、その固有なる意味に於ける歴史學——特に自然科學に對する區別に於て——なるものの獨自性は認めらるべくもない。そのときには、歴史的時代と先史時代との區別も單に相對的と考へられる

ほかないのであるから、その固有なる意味に於ける歴史的時代の發展の諸段階の區分の如きは殆ど全く無意味とせられるであらう。かくて實際に次の如き見解が現はれてゐる。ダーウキン主義の影響を受けたルド・モーリッツ・ハルトマンは『歴史的發展に就いて』語り、就中次のやうに論じてゐる。「何處にいつたいかの原始的諸發展と所謂歴史的時代の諸發展との間に於ける原理的な差異が存するのであらうか。唯我々にとつて、純粹に主觀的のみに、一の對立が存するのである。」「人間相互の及び人間の自然に對する諸關係はより複雑になつてゐるにせよ、しかも原始人の時代から我々の時代に至るまで發展にとつて何等全然新しい動因も附け加はらなかつたことは明かである。原始人と文化人とはいはば程度上區別されるのであつて、質的に區別されるのではない。」「原始的諸狀態と文化との間に於ける對立にとつての諸規準は、歴史的時代の古代、中世及び近世への普通の區分にとつての諸規準に劣らず相對的且つ主觀的である。」然しもしこのやうに考へられるときには、ひとは進んで原始人と高等哺乳動物との、更に爾餘の動物との差異なども凡て主觀的であり、相對的であると云はなければならなくなるであらう。従つてそのときには、何故にハルトマンが自然的發展に就いてでなく、歴史的發展に

就いて語つてゐることになるかも知れない。そしてこのやうな發展に就いて語ることが何故に、ハルトマン自身の提唱するやうに、「歴史的社會學」なるものへの序論となるのであらうか。社會といふことに關しても例へばエスピナスの如く「動物社會」といふ如きものを考へ得るにしても、かかる動物社會と人間社會との間に決定的な非連續、従つて單に量的差異とは見られない質的差異があるのでなければ、もと「社會」なる語はその固有な、含蓄的なる意味に於ては語られ得ない筈である。ハルトマンは自分の見方とマルクスとの間には聯關があるもののやうに主張してゐる。然しながらマルクス自身はこれに對して恐らく、彼がランゲに就いて云つた言葉を繰り返すであらう。曰く、「ランゲ氏（勞働者問題、第二版）は、自分自身を偉らさうに見せるために、私に大變な讚辭を呈してゐる。即ちランゲ氏は一の大發見をなしたのである。全歴史は單に唯一の大自然法則のもとに凝縮せしむべきである。この自然法則といふのは『生存のための闘争』struggle for lifeといふ空語（——ダーウキンの言葉はこのやうな適用に於ては單なる空語となる——）であり、そしてこの空語の内容はマルサスの人口法則或は寧ろ過剰人口法則である。それ故に生存のための闘争をば、それが歴史的に種々なる一定の

社會形態のうちに現はれてゐる様に於て分析する代りに、ひとはあらゆる具體的な闘争を『生存のための闘争』といふ空語に、そしてこの空語をマルサスの人口に關する想像に換へさへすればよいのだ。』なほ注意すべきことに、マルクスはこの同じ書簡の中でヘーゲルの辯證法に論及してゐる。實際、辯證法的發展の思想のみが歴史的時代の諸段階の間に於ける、そして根本的には自然と人間、或は自然の歴史と優越な意味に於ける歴史即ち人間の歴史との間に於ける非連續乃至飛躍を明かにし得る。そしてそれによつて歴史學の自然科学に對する獨自性の基礎付けも可能にされる。この非連續性はどこまでも決定的なものでなければならぬ。けれども他面自然と人間、従つてまた自然科学と歴史學との間に何等の連續性も存しないといふのではない。かくの如き連續に於ける非連續、非連續に於ける連續の關係を理解せしめるものが辯證法にほかならないのである。然るに我々の既に確かめたところによれば、辯證法はもと單なる存在の平面に於ては考へられない。これを單なる存在の平面に於て考へようとすれば、因果的な見方と辯證法的な見方との混同と混亂とは免れ難きものとなるであらう。従つて自然と歴史或は自然と人間との間の辯證法的非連續性がまさにかかるものとして把握されるためには、歴

史もしくは人間が單に客體的に存在としてでなく、同時にまた主體的に事實として把握されるのでなければならぬ。このことは即ち次のことを意味する。單に存在的 *ontisch* にのみ考察されるるとき、自然と人間との間の非連續性は眞に理解され得ない。單に存在的にのみ考察すれば、我々は寧ろ反對に兩者の間の限りなき連續性、そこでまた同一性を發見することが可能である。自然と人間との間の非連續性は、人間が單に存在的にでなく同時に存在論的 *ontologisch* に理解されるとき、初めて現實的に把握され得るのである。存在論的といふ語も多義であり、我々はそれを特殊な意味に用ゐる。即ちそれは、存在的といふことが存在を存在の秩序に於て存在そのものの聯關から認識することを意味するに對し、存在を事實との聯關に於て、従つて主體的なもの、行爲するものとの關係から理解することを意味する。この場合固より事實が何であるかはそれ自身に於ては理解され得ない、然し事實は意識に於て表出され、しかも意識の特殊性は、後にも述べる如く主體的な事實をまさに主體的に表出するところにある。存在は事實にはたらきかけるが、かくはたらきかける意味、換言すれば存在の主體的な意味は意識に於て顯はにされて與へられる。そこで存在論的といふことは存在を存在の意識、しかも存在を客觀的

に模寫する限りに於ける意識でなく、主體的なものの存在に對する關係を表出する限りに於ける意識に即して理解するといふこととなる。かかる意識の問題は單に主觀的な問題に過ぎぬのではない。この意識そのものは寧ろ決して單に主觀的とは云はれない事實によつて規定され、存在の事實に對する意味及び事實の存在に對する根源的な要求を自己のうちに表出する。それ故に存在の意識の問題は單に存在と意識との關係の問題でなく、同時に存在と事實との關係の問題である。存在論的見方の深さはそこにある。存在論的は單にそれが意識に關係することによつてでなく、却てそれが事實との關係を含むことによつて存在的から區別される、——存在的も或る意味では意識と無關係ではなからう。然しまた事實は内在的に自己を意識せしめるのみでなく、寧ろそれよりも先に意識を破つて意識に超越的に自己を存在として現はす。従つて存在論的見方は存在的見方を離れ得ない。かくて事實が一方客體的に存在に於て表現され、他方主體的に意識に於て表出されることから、歴史または人間に關する考察の仕方は存在的・存在論的でなければならぬ。それがかかる考察の仕方をそれ自身に於て要求するのは、それが屢々云つた如く一重でなく二重のものだからである。その存在論的規定は存在的規定を俟つ

て初めて現實的となる。然しまたその存在的規定は存在論的に理解されて初めて具體的となる。存在的見方と存在論的見方とが唯相補ふ二つのものでなく、存在的・存在論的見方として統一であり得るのはこのやうにして、我々の如く存在と意識との根柢に事實といふものを認めてのことではなければならぬ。そしてまた存在的と存在論的とが無差別であり得ないのは、存在と事實とが單に連続的なものでないからである。存在的・存在論的見方は辯證法的である。これらに關しては後に更めて論じよう。唯ここで注意しておかねばならないのは、歴史を存在的・存在論的に把握するといふことは、自覺された哲學的要求にとどまらず、我々の日常的な原始的な歴史の理解に於て既に行はれてゐる事柄である。即ち「自然」といふ語は普通自然の存在と自然科学とを一緒に意味しないに反し、「歴史」といふ一つの語が普通存在としての歴史とロゴスとしての歴史とを同時に意味するのは、恰もこのことを示すものと見られよう。

* Ludo Moritz Hartmann, U. ser historische Entwicklung, Sechs Vorlesge zur Einleitung in eine historische Soziologie 1905, SS. 10, 11.

** K. Marx, Briefe an Kugelmann, Hrg. v. H. Duncker, zweite Auflage 1927, S. 85.

さて史觀の問題の所在を明かにするために我々はもう一度出發點に立ち歸らねばならぬ。根源的な存在理解に於て歴史と人間とは結び付けられてゐる。そこで我々は次のやうに問ふ。然らば如何なる意味に於て人間の出現は宇宙の出來事の總體の發展のうち鋭い且つ深い線を描き、それによつて自然と歴史とが區別せられることになるのであらうか。この間の意味を出來るだけ明瞭にするために、我々はいまそれを極端にまで推し進め、フリードリヒ・ゴツトルに倣つてそれを「歴史の限界」もしくは端初の問題として問はうと思ふ。然るに歴史と人間とが離れ難く結び付いてゐるとすれば、このやうな歴史の限界は丁度人類の起原と合致することとなる。今日の人類學、古生物學乃至地質學の研究の結果が人類の起原を何處におくにせよ、そのおかれた處に丁度歴史の限界は句切られてゐる筈である。けれども現實に於て我々の歴史學はそのやうな處からその歴史敘述を始めてゐはしない。我々の歴史學は人間歴史のたかだか數千年を取扱つてゐるに過ぎぬ。それ以前に數十萬年をもつて數へられる所謂「先史時代」なる

「先史時代」

ものが横たはる。ここでも出來事はやはり人間と結び付いてゐるに拘らず、我々の歴史學がそれをほかならぬ先史時代として自己の本來の領域から除外するのは何にもとづくであらうか。それは先づ第一に歴史敘述の實際上の可能性の問題に關係するかの如く見える。もしランケの云つたやうに、あらゆる歴史は文書と共に初めて始まるとするならば、或る一定の時以前には文字による記録の存しないために、そこでは歴史敘述も實際上不可能であり、そのためにその時以前は先史時代と見做されることともならう。もしもさうだとすれば、それは歴史學にとつて避け得るならば避けたき一の實際上の窮迫を意味するに過ぎないとも考へられよう。然しながら先史時代といふ語は一層理論的な意味を含む如くに思はれる。それは單に歴史敘述の實際上の可能性の限界を表はすにとどまらず、また第二にその理論上の可能性の限界の問題に連繫してゐる。蓋し、例へば歴史は文書と共に始まると云ふとき、自己の活動を言語及び文字によつて表現もしくは記録するといふことは精神的文化的活動であり、従つてそのとき歴史敘述の限界は理論上から見て精神的文化の發端といふところになければならぬとせられてゐるとも考へられよう。このやうにしてオトカル・ローレンツは歴史の端初を「國家に於て活動する人

間の出現」のうちに、或はエドゥアルト・マイヤーは嘗てそれを「一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出」のうちに見た。かかる仕方では歴史の端初が問題にされるとき、それは云ふまでもなく歴史敘述はもと如何なるものであらうとするかといふ問題に關係してゐる。即ちそれは、デイトリヒ・シェーファーの語を用ゐれば、「歴史の本來の作業領域」の問題であつて、歴史家がかかる理論的問題に對して取る態度の如何なるものであるかは、特に、彼が歴史敘述の本質をその端初の形象に於て眺めようと試みるとき最も顯はになるであらう。この問題に關係して我々は、歴史は本來政治史であるべきか、それとも文化史であるべきかに就いての、往年の有名な論争を想ひ起すことが出来る。然るにこのやうな歴史敘述の理論上の可能性の限界の問題は、その根柢に於て、より深い層に横たはるところの歴史の限界の問題にづらなつてゐる。これとりもなほさず歴史の出來事そのものの限界の問題である。この第三の意味に於ける歴史の限界の問題は、もはや歴史敘述に關係するロゴス的問題でなく、寧ろ存在としての歴史に關係する存在的・存在論的問題である。然るに歴史はその實體に於て人間の歴史にほかならないから、この問題はやがて人間に就いての存在的・存在論的問題であり、少くとも

本質的な關係に於てはさうでなければならぬ。人間に關するかやうな存在的・存在論的理解がまさに人間學と呼ばれるものの本來の内容であるとすれば、歴史の問題にとつて人間學が最も密接な聯關を有することは明瞭であらう。人間がその本性に於て何であるとして理解されるかの仕方は、歴史的なものがその本質に於て何であるかに就いての理解の仕方に連繫する。ゴツトルは歴史敘述の限界の問題とは區別される歴史的出來事そのものの限界の問題を明快に摘出したが、彼はこの問題に答へて、歴史學の向つて行く出來事といふのは「我々が論理的思惟諸法則の地盤からして、理性的行爲の組合せとして把握するところの出來事」であると述べてゐる。換言すれば、歴史學の對象たる出來事に就いては「ここでは論理がいれば出來事そのもののうちに差込まれてをり、論理がその實體に屬し、その特殊な構造に對して決定を與へてゐる」と云はれる[※]。然るに存在としての歴史に關するかかる見解は既に人間に就いての一定の解釋、即ちこの場合では理性人間の人間學といふものにもとづいてゐるのではないか。他の者は、歴史的なものとは人間的なものであることを同じく認めつつも、異つた人間學の上に立つて彼とは違つた見解を述べるであらう。そしてこのやうにそれ自身或る一定の人間學によつて規

定される歴史的出来事そのものの限界に関する見方は、次に自分の側から、歴史敘述の本来の作業領域が何であるかといふその理論上の可能性の限界に関する見方を規定し、そしてこのものは更に、歴史敘述の實際上の可能性の限界が何處にあるかに關する見方を規定する。それ故これら三つの意味に於ける歴史の限界の問題は、ゴットホルの考へた如くそれぞれ獨立したものでなく、寧ろ相互に密接に關聯する。しかも我々はそれらの問題に關する見解がその根柢に於て人間學によつて規定されてゐるのを見出す。人間學はこのやうにして歴史のあらゆる問題にとつて少なからぬ交渉をもつてゐる。マイヤーが歴史の端初は一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出にあると考へたとき、そこには既に一定の人間學、即ち人間の本質を個人の人格的自覺と自由とに於て見る人間に關する一定の解釋が言ひ表はされてゐる。

* Dietrich Schifer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte 1888.

** F. Gottl, Op. cit., S. 37.

ところでひとは、例へば歴史學が本来政治史であるべきか、それとも文化史であるべきか、などいふことに就いての意見の相違は、結局史觀の相違にもとづく、といふ風に云つてゐる。

實際、何處に歴史學の本来の作業領域があると考へられるかは、もと、それぞれの史觀によつて規定されてゐるのである。凡ての歴史敘述の根柢には一般に何等か一定の史觀が横たはつてをり、後者は前者を制約し、規定する。然るに右に述べたことにして正しいならば、史觀そのもののうちに含まれ、それに一定の構造を與へるのは根本的には人間學である、と云はれねばならない。各々の史觀はそれに相應するそれぞれの人間學に於てその最も基礎的な且つ最も決定的な内容を見出す。實際の歴史家は彼の研究及び敘述の根柢をなす史觀に就いて明確に自覺し、それを組織された理論としてもつてゐるわけではなく、却て多くの場合それは彼に於て無意識的に、然し決定的にはたらいてゐる。固よりそれはまた屢々自覺的に取り上げられて一の學的體系に即ち歴史哲學に組織されるが、このことは歴史家の歴史家としての仕事であるよりも寧ろ哲學者の仕事である。同じやうに、我々が人間學と云ふとき、先づ注意されねばならないのは、それが最初にそして根源的には何等かの學的に加工され、組織された人間に關する理論を指すのではないといふことである。従つて人々はここに云はれた人間學のもとに、先づ、例へばマイヤーが功績ある大著『古代史』の序論として附した一卷に於ける「人間學綱要」の

如きものを考へに入れてはならない。フンボルトはいづれの言語も或る民族が到達した世界觀の一定の段階の生産物であると述べたが、この場合世界觀とは云ふまでもなく一定の哲學體系として展開された世界觀のことではなく、寧ろそれぞれの民族の所有する自然的な諸形式としての「世界直觀」のことであつた。丁度そのやうに、人間學も最初にそして根源的にはいはば或る人間直觀を意味する。従つてひとはそれのもとにまた先づ何等かの所謂「哲學的人間學」を理解してはならない。人間學が本來或る全く根源的な意識に屬するといふことは、今日、或はフオイエルバツハ、或はデイルタイやシェーラー、或はまたハイデッガーの影響による哲學的人間學の流行のために忘れられがちになつてゐる。人間は彼等の現實の生活の中から彼等が何であるかをおのづから解釋するに至る。人間學は彼等の現實的な生活意識に屬する。然し哲學的人間學はその名のやうに人間に就いてのあからさまなる、意識的なる、學問的なる問であり、探求である。それが特に今日人々にとつて重大な意味をもつに至つたのは何に起因するであらうか。哲學的人間學の建設に根氣よく努力したシェーラーは云つてゐる、「如何なる時代に於ても人間の本質及び起原に關する見解が我々の時代に於けるよりも一層不確かで、曖昧で、多様

であつたことはない。——永年精細に人間の問題を研究した結果は著者にかく主張する權利を十分に與へる。我々はほぼ一萬年に亙る歴史に於て、人間が徹底的に『問題的』となつた最初の時代である。この時代に於て人間は彼が何であるかをもはや知らない、然し同時にまた彼がそれを知らぬといふことを知つてゐる。今日哲學的人間學が特別に關心を惹き起すのは、從來の各々の時代には暗黙の間に普遍的に認められてゐた一定の人間學があり、このものが凡ての場合に於て論議にのぼるまでもない無意識的な且つ自明的な前提としてはたつき、あらゆるイデオロギーがその上に立つ共通の地盤をなしてゐたことの反證であり、そして我々の時代はもはやかくの如き共通な、自明的な、そこでまた特に論議されるに至ることもないといふやうな人間學を有しないことの證據である。人間は神の被造物であり、凡ての者はアダムの子であるといふことが普遍的に受取られてゐた時代があつた。今日かやうな *consensus gentium* としての人間の見方は失はれてゐる。人間學はその基礎の上に於て人間が相互に他の思想を理解し合ふ地盤であつて、この共通の地盤が缺けてゐるところでは人間相互の理解も完全に行はれ得ない。ひとは單なる論理によつてのみ相互に理解し合ふことは出來ぬ。共通の人間學の存し

ない場合にはあらゆる議論も無駄となる。論理そのものが既にその現實性に於ては人間學によつて規定されてゐるのである。イデオロギーの對立は根源的には人間學の對立である。そして今日人間がかくも問題的となつたといふことは、我々の時代がまさに社會の轉形期であるといふことの徴候のひとつと見られることが出来る。アントロポロジー（人間學）の構造はイデオロギーの構造を規定する、——これは私の從來主張し且つその實證を試みたひとつの根本命題であつた。あらゆる歴史敘述は史觀によつて規定されてゐるといふことも、その基本的な意味ではこの命題のひとつの場合にほかならぬことを、我々はここで説明しようとしてゐるのである。人間學は、もちろん屢々自覺されて學問的に形成されそれ自身一個のイデオロギーの位置に高まることがあるにしても、その本性に従へば、イデオロギーが第二次のロゴスであるに對し寧ろ第一次のロゴスともいふべき根源的な意識である。それはかかるものとして高次のロゴスたるイデオロギーの成立にあたつてその規定力としてはたつき、けれどもイデオロギーの一旦成立し終つた場合には寧ろこのものうちに埋没してしまふのがつねである。イデオロギーに於てそれを規定してゐる人間學は顯はであるのでなく、却て最も多くの場合隠されてゐる。

そして人々の間に共通の人間學が普遍的に認められてゐる場合にはイデオロギーに於てこのやうに隠されてゐる人間學に特に注目するといふ要求も感ぜられることがないのである。そこで我々にとつて人間學の問題は何よりも先づ、現存するイデオロギーに對して暴露的、それ故にまた破壊的の意味を有する。一定のイデオロギーが如何なるものであるかは、そのうちに含まれる人間學を明るみに持ち出すことにより、最も根本的に暴露されることが出来る。我々は人間學に對してこのやうな批判的任務を負はせなければならぬ。そして我々は今日の所謂哲學的人間學に對してすらこのやうな批判的な仕事を遂行しなければならぬやうに思ふ。なぜならこのものもまたイデオロギーのひとつとしてその根柢に於てそれ自身既に我々の意味に於ける人間學によつて規定されてゐるのだからである。數年このかた諸科學の内部で叫ばれてゐるかの「基礎の危機」Grundlagenkrisisなるものは、何よりも人間學に於てその決定的な意味を見出すであらう。人間學の危機はあらゆるイデオロギーにとつての基礎の危機である。そしてそれは單に論理的な基礎に關係するのではないだけ一層危機的である。

* Max Scheler, *Men en und Geschichte*, Zürich 1929, S. 8. またハイデッガー (M. Heidegger, *Kant*

und das Problem der Metaphysik 1929, S. 200.) 更に Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, S. 88.) を見よ。

* 拙著『唯物史観と現代の意識』に於ける「人間學のマルクスの形態」参照。なほこの論文に就き人間學とイデオロギーとの辯證法的關係、並びに、我々が「ロゴスの第一次變革過程」及び「ロゴスの第二次變革過程」と云つたものに注目せよ。これらのことは歴史の場合にも當て嵌まるのである。

「史前人類學」

「史前人類學、限界的體格的に調べてみよう。カントが『人類歴史の憶測的端初』といふ論文を書いたことは知られてゐる。彼はこの論文の中で、その後のドイツ觀念論の代表者たちの凡てによつて自覺的に彼等の歴史哲學的諸考察の基礎におかれた思想、即ち、歴史とは自由の歴史以外の何物でもないといふ思想を言ひ表はした。彼は歴史のテーマとして自由を、そして人類歴史の端初の研究のテーマとして「人間の本性のうちに於けるその根源的な素質からの自由の最初の發展」を掲げた。自由とはもちろん人格の自己律法、自律を意味した。それは理性の支配のことである。それ故に人類歴史の端初は、人間が初めて自由な行爲を行つたところに、彼が初めて「自然的衝動に

終局的

背いた」ところに、そして「自分のうちに自分自身で生活の仕方を選ぶといふ能力を發見した」ところに存する。カントは聖書が原罪として取扱つた事件のうちにこのやうな意味に於ける歴史の端初を見た。そこに記されたのはまことに「一の小さい端初である、然しそれは物の考へ方に一の全く新しい方向を與へることによつて時期を劃するものである。」「人間を動物との共同生活の上に完全に超越せしめる理性のなした最後の歩みは、彼が（たとひ唯漠然とであるにせよ）、自分は本來自然の目的であり、そして地上に生活する何物もこの點に就いて自分に對して競争者となり得ないといふことを理解したことであつた。」かくて人間が初めて羊に向ひ、汝の身に着けてゐる毛皮を自然は汝に汝のためにではなく、却て自分のために與へたのであると云つて、それを羊から剥いでわが身に着けたとき、人間は自然の目的であるといふ彼のこの特權を意識したのである。それだからカントによれば、自由な理性が人間を、そして歴史を自然から區別する根本的な規定である。それによつて人間は自然の範圍に屬せず、却て自然の「終局目的」である。「終局目的は人間の全體的规定にほかならない、そしてこれに關する哲學は道德學と稱せられる。」「彼にとつて歴史は倫理的的目的論の問題である。歴史の「端初は先

行する自然的諸原因からの人間の理性による何等の導出も可能でないものからなされなければならぬ。」とカントは云ふ。然るに觀念論的な史觀に反對するマルクス主義の史觀の根柢にはそれに應じて全く異つた人間の把握が横たはるのである。『ドイツチェ・イデオロギー』には書かれてある、「ひととは人間を意識によつて、宗教によつて、その他思ひの儘のものによつて、動物から區別することが出来る。人間自身は、彼等が彼等の生活資料を生産し、始めるや否や、自己を動物から區別し始める。」かやうな生産は「羊または犬にあつては決して存在しないところの一の歴史的過程である。」最初の歴史的行為といふのも人間の衣食住の欲望を満足するための手段の生産即ち物質的生活そのものの生産にほかならない。ここでは、ヘーゲルが「人間は思惟によつて自己を動物から區別し、かくて一切の人間的なものは、それが思惟によつて作られるといふことによつて専ら、人間的である」と考へたのとは反對に、生産が、就中物質的生产が人間の基本的な規定として把握される。「生産のこの仕方は個人の活動の一定の仕方であり、彼等の生活を表現する一定の仕方であり、彼等の一定の生活の仕方なのである。個人が彼等の生活を表現する仕方はすなはち彼等の存在する仕方である。それ故に、彼等が何であ

るか、彼等の生産と、詳しく言へば、彼等が何を生産するか、並にまた彼等が如何に生産するかといふことと、合致する。それ故に個人が何であるかは、彼等の生産の物質的諸條件に依存してゐる。」云ふまでもなく、この生産は初めから個人的でなく社會的である。人間は元來社會的存在であり、彼等の生産は唯社會のうちにてのみ現實的に行はれる。「人間の性質はなんら個々の個人に内在するところの抽象體ではない。その現實に於ては人間の本質は社會的諸關係の總體である。」とマルクスは『フオイエルバツハに關するテーゼ』の中に記してゐる。意識と雖も他の人間との交通の欲望とその必要から發生せるものであり、「それ故に意識はもともと既にひとつの社會的な生産物である。」ところで人間の生産に於て最も特色あるものは、彼等がそれをもつて生産に従事する道具の生産といふことである。人間とは實に道具を作る動物である。この規定に従つてマルクス主義者たちは特に工藝學 Technologie の發展のうちに歴史の理解の重要な指針を見出すのである。いま工藝乃至技術並にその文化及び歴史に對する關係の問題は十九世紀に於て初めて現はれ、その後次第にその重要性を意識されるに至つたものである。然るに注目すべきことは、工藝の問題でさへも人間學、従つてまた史觀の相違に

應じて全然違つた意味に解釋されることが可能であるといふことである。マルクス主義が工藝を物質的生産の見地から觀察することは言ふを俟たない。これとの對照のためにシュペングラーを引合ひに出してみよう。何によつて人間は人間となつたのであるかといふ間に、それは手の成立によつてである。彼も答へる。手と道具とは最も密接に結び付いてゐる。道具が手の形から形作られたやうに、逆に手は道具の形に従つて形作られた。兩者の成立を時間的に分たうとするのは無意味である。かくの如くマルクス主義の場合と同様の出發點をとりつつ、シュペングラーが彼特有の人間學の基礎に於て如何に前者とは相違する歴史解釋を企てたかを若干指摘しよう。^{***}後者も工藝を甚だ重要視する、然しそれは社會的な物質的生産の方面から考察されるのでない。「工藝 Technik は全體的生の戰術 Taktik である。それは生そのものと同意義なる鬭争に於ける行動の仕方の内面的形式である。」「唯、こゝろ Seele からしてのみ工藝的なもの意味は開示される。」「工藝は道具からして理解さるべきでない。事物の生産でなく、事物に對する行動の仕方が、武器でなく、鬭争が問題なのである。」「それ故に工藝は何等經濟の部分でなく、却て一個の、活動的な、鬭争的な、こゝろに貫き生かされた生のひとつの方面で

ある。蓋しシュペングラーの理解するところでは、人間は掠奪獸 Raubtier である。植物的な生とは異り動物の生は自由に運動する生であるが、掠奪獸は自由に運動する生の最高の形態である。そこで社會的といふことは人間の本性であり得ない。「こゝろは生存者がより孤獨であるほど、それが自己の周りの凡ての世界に對してより決定的に自分自身の世界を形作るほど、それだけ愈々力強く發達してゐるのである。」「そこでまた「人間の工藝をしてひとりそれのみは、人間種族の生から獨立的である。それは生の全歴史に於て、個別的生存者が種族の強制から脱け出る唯一の場合である。」「この場合個人が個人として種族から獨立的になるといふことは、カントに於ての如く個人の人格的自由の意識の發展と見られるのでない。このやうにしてまた人間の工藝に於てはその本性上命令する者と服従する者——根本的には天才と大衆として區別される——とがあるといふことは全く自明のこととして認められる。かかる二つの種類の人間があるといふことは「多様化された人間の生の根本形態」であり、「唯生そのものと共にのみ排除され得る」ものである。然し個人が種族の強制から脱け出ることとはつまり自然への叛逆であり、そこに人間の悲劇は始まる。なぜなら自然は一層強く、人間はどこまでも自然に依存

し、自然は凡てに拘らず自己の被造物たる人間そのものをも包含する。従つて數々の偉大なる文化はその數だけの敗北と潰滅であると見做されるのである。かくて我々は種々なる史觀のうちそれぞれ特殊な人間學が織り込まれてゐるのを見ることが出来る。その史觀が獨特なものであるほど、それと結び付く人間學もまたそれだけ獨自なものであるとも云はれ得よう。そして我々は種々なる人間學相互の相違、殊にそれらの間に於ける非連續に注意することにより、人間學の問題が單に客觀的な存在的問題でないことを容易に看取し得るであらう。

* Vgl. Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*.

** Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 868.

*** Vgl. O. Spengler, *Der Mensch und die Technik* 1931.

人由子

人間學は人間の現實の生活の中から生れ、彼等の現實的な生活意識としてつねに既に成立してゐる。然るに人間はもと事實と存在とであるから、かやうな人間學もまた二重の規定のものである。即ちそれは一面人間が事實である限り「現在の歴史」によつて、他面人間が存在である限り「現代の歴史」によつて規定されて與へられてゐる。現代の哲學的狀態に鑑み、ここに

なほ簡單に既に述べたことに附け加へて人間學の性質を規定しておくことが我々にとつて必要であると思ふ。そしてそれはやがて史觀の性質を規定することともなるであらう。

第一、人間學は一般的に云つて人間の自己解釋である。人間が自己を解釋するといふのは彼にとつて決して外的なことではなく、却て彼の存在の仕方の最も根本的なもののひとつである。人間は種々なる存在者のまなかにある存在者であり、そしてその際彼でないところの存在者及び彼自身であるところの存在者が彼にとつてつねに既に顯はになつてゐるといふことが含まれてゐる。人間のこのやうな存在の仕方がハイデッガーによつて實存 *Existenz* と呼ばれる。ただ存在理解 *Seinsverständnis* の根據の上に於てのみ實存は可能であり、存在理解の根據の上に於て人間はまさに現存在 *Dasein* であると考えられる。「人間よりも人間に於ける現存在の有限性は一層根源的である。」とハイデッガーは云つてゐる。^{*}即ち存在理解の根據の上に立つ人間の現存在と共に人間も初めて人間として、顯はになる。従つて人間が何であるかは人間に於ける存在理解、このものの根據の上に於て可能となる人間に於ける現存在の問題を離れては考へられ得ない。その限りに於て人間學の問題が存在論的問題であることは明かである。この場

合存在論的とは何を意味するのであらうか。それが先づ存在理解に關係し、従つて或る意識の問題であることは云ふまでもなからう。けれどもそれは單に意識の問題といふことだけではあり得ない。なぜなら存在論的とは區別される存在的といふことも或る意味では意識の問題であるからである、存在も我々には感覺や表象を通じて初めて與へられる。それ故に存在論的が存在的から區別されるべきである限り、前者にあつては意識の主體性が何よりも問題になつてゐるのでなければならぬ。存在論的とは主體的な存在理解といふことである。そこでまた存在論の言葉は表象の言葉であるよりも寧ろおのづから情意の言葉でなければならぬであらう。ひとはこのことを今日の存在論、特にハイデッガーに於て明かに見出す。彼に於て存在理解はつねに氣分的性格のものとして解明されてゐる。存在論は主體的な意味に従つての存在の解明として固有なものであり得る。新しい存在論は「認識」とは異なる「理解」乃至「解釋」であると見られるのもこのためである。存在論的立場が意識の立場と結び付けられるのは、意識の意識としての特殊性が主體性にあると考へられてのことである。

* M. Heidegger, *Kunt und das Problem der Metaphysik*, S. 219.

第二、然しながら人間學は存在論的として純粹に内在的な立場に立つてをり、また立ち得るであらうか。人間學は單なる意識の問題にとどまるのであらうか。ハイデッガーは内在の立場をとらうとしてゐる。彼もまたデイルタイが「生を生そのものから理解しよう」とした哲學的情熱を自己のものとする。ところで彼は有限性をもつて現存在の根本的規定と考へる。それではこのやうな有限性の理解は如何にして可能であらうか。人間に於ける個々の有限なものを擧げ、彼の諸々の不完全性のうちから任意のものを數へることによつては、有限性の本質が何處に存するか、この有限性が如何にして存在者としての人間の根柢的な、全體的な規定であるかが理解されないことは、彼の云ふ通りである。然しまた何等かの無限性の理解なくして有限性が有限性として理解されることは不可能でなければならぬ。固より客體的なもの——ハイデッガーの所謂 *Vorhandensein* としての存在者——のうちに何等かの無限なものを見出しそれとの比較に於て人間の有限性の本質が理解されるのではない。悠久なる自然の存在に比して人間のはかなき死を見ることによつて我々は我々の有限性を理解するであらうか。死と雖も單に客體的に把握される限り、いまだ人間の根柢的な全體的な規定としての有限性の本質を理解せし

めるものではない。なぜならアリストテレス的に云へば、人間は人間を産む、それによつて人間の形相は個體の死に拘らず持續し、人間は「出來得る限り永遠なもの、神的なものにあづかる」のであるとも考へられ得るからである。かくて有限性の本質の理解は客體的ならぬ主體的なものの方向に無限性を理解することによつて可能となる。かかる無限なものは現存在の有限性にとつて超越的であるのほかない。主體的に超越的な無限なものとの間に於ける限りなき緊張によつて初めて有限性はその全本質に於て理解されるのである。それ故にハイデッガーの立場は却てキェルケゴールの立場に於て徹底するとも云はれよう。いま我々によれば、人間の自己解釋たる人間學は純粹に内在的なものでなく、その根柢に於て超越的な主體的事實によつて規定されてゐるのである。行爲するものとしての事實は人間學よりも先きのものである。最初に行爲がある。事實はハイデッガーのいふ人間に於ける現存在よりも一層根源的なものであり、この現存在を規定し、現存在の有限性なるものもそれによつて初めて可能となる。存在理解の仕方は、行爲によつて規定されるのである。主體的な且つ超越的な事實は自己を意識のうちに表示する。人間學は意識としてかかる事實の自己表示の最も根源的な場面である。意識に於て

でなければ我々は事實の主體性、眞の主體性として理解することも出來ないであらう。そこに實に、意識がなほ存在のひとつと見做され得るにしても、意識の特殊な位置と重要性とがあるのである。かくて意識の主體性といふことも、唯意識に於てのみ主體的な事實がその主體性に於て自己を顯はにするといふことを意味するのでなければならぬ。人間の實存によつて存在者の存在理解が生ずるばかりでなく、寧ろ根本的には、事實の主體性、従つて事實の事實性の理解が可能にされるのである。それによつて存在とは異なる事實が理解され、かくて人間は自己を存在と事實との二重のものとして、即ち現實存在として理解するに至るのである。

第三、然しながら既に云つた如く、事實は一方主體的に自己を意識に於て表示するにとどまらず、他方客體的に自己を存在に於て實現する。事實は行爲するものとして意識のうち閉ぢ込められてゐるのでなく、意識を超出して自己を存在に於て客觀化する。事實は意識されるに先立つて存在となる。かくの如き事實の意識超出の方面に留意されることがまた甚だ必要である。人間が何であるかは彼が主觀的に自己を如何に理解してゐるかに従つてでなく、彼が客觀的に何を爲し、また爲したかによつて知られる。これは哲學者の智慧であるのみでなく、我々

は我々の日常の生活に於てこれをよく理解してゐるのである。それだから根源的な人間學のうちにはつねに既に、單に存在論的な見方のみならず、また存在的な見方が含まれてゐる。人間は種々なる存在を觀察することによつてシェーラーの所謂「宇宙に於ける人間の位置」、その特殊位置を知り、就中社會に於ける自己の位置を理解する。人間の自己解釋たる人間學はこのやうにして特に彼の社會的「存在」によつて規定されてゐる。彼の存在の社會的規定を離れて彼の有する根源的な人間學の性質を把握することは出来ない。かくて要するに人間學は事實と存在との二重の規定を受けてゐることにならう。尤も注意すべきことは、單に人間の存在のみが社會的なのではないといふことである。最初に記しておいた如く、事實もまたそれ自身の意味で社會的である。寧ろ人間は事實として社會的であるが故に、彼等は社會的存在を作るに至るのである。それ故に存在の見方のみが社會的見方であると云はるべきでなく、存在論の見方もそれ自身社會的なものを含む。意識も元來社會的なものであり、人間學はその本性上根源的に社會的規定を有する。人間は唯社會のうちに於てのみ自己を個別化し得る。かくて學問的に取り上げられた人間學の方法も存在論的・存在論的でなければならぬことは明瞭であらう。存在

的見方と存在論的見方との二重のものがそこに於て要求され、しかもそれらが單に二つのものでなく統一であるといふのは、事實が一面主體的に意識に於て自己を表出すると同時に、他面客體的に存在に於て自己を實現するからであり、このやうに意識も存在も共に根源的に事實によつて規定されてゐるからである。存在論的・存在論的見方はかかるものとして辯證法的でなければならぬ。史觀も同じやうに現在の歴史と現代の歴史との二重の制約のもとに立ち、意識として存在的・存在論的構造のものである。人間學も史觀もこのやうに本來存在的・存在論的規定のものであるけれども、一般的にイデオロギーに對する關係に於て人間學を、特殊的に歴史敘述に對する關係に於て史觀を見るとき、前者が主として存在的なるに對し、特に後者の存在論的な側面が強調されることとなる。我々も實際これまでかくの如き特に強調された意味に従つてそれらのものに就いて語つて來たのである。科學的研究は直接にはつねに存在を對象としてゐる。一般的にイデオロギー、特殊的に歴史敘述が主體的な規定を受けるといふのも、主としてそれらが一般的には人間學、特殊的には史觀によつてその根柢に於て規定される關係を通じてであると云はれることが出来る。

さて如何ほど種々なる人間學、そしてそれに相應して如何ほど種々なる史觀が從來歴史に於て現はれたかを立入つて検討することは今の問題でない。シェーラーは『人間と歴史』といふ論文の中で彼の詳細な研究の結果として、かかるものを五つの根本的類型に區別して擧げてゐる。それに就いて我々はここで再吟味を試みようとも思はない。ここには彼が人間學と歴史との聯關を總括した次の文章を同意しつつ引用するにとどめよう。「何故に我々は今日かくも多くの且つかくも全く相異つた歴史觀及び社會學が互に激烈に争つてゐるのを見るかの最も深い理由は、凡てこれらの歴史觀の根柢には人間の本质、構造及び起原に關する根本的に相異なる諸理念が存するといふことのうちに看取さるべきである。なぜなら各々の歴史理論は、歴史家、社會學者または歴史哲學者にそれが意識され、理解されてゐると否とに拘らず、一定の種類の人間學にその基礎を有するからである。」我々はこの場合、今日人間の本性に關する人々の意見の間に何等の統一も存しないのは、我々の社會が分裂し、その内部に激烈な諸對立が含まれ

てゐるところにひとつの重要な理由を有するといふことを附け加へておかう。

ここで問題は、如何なる種類の人間學が我々の初めに規定した優越な意味に於ける「歴史的意識」と結び付き、それを構成するやうな人間學であるかといふことである。かかる意味に於て歴史的な人間學と非歴史的な人間學とが區別される。そして歴史的意識から非歴史的と見られる史觀には非歴史的な人間學が結び付いてゐるのがつねである。かの非歴史的な啓蒙時代に例をとらう。この時代の一般的な史觀は「實用主義的」と稱せられるものであつた。ヒュームは歴史の研究に就いて論じ、この研究は三つの利益を有すると述べてゐる。歴史は先づ想像を樂しましめ、次に悟性を改善し、そして最後に徳を力づける。歴史家は彼の敘述によつて賞讃及び非難の活潑な感情を喚び起し、それによつて情操に對して道德的感化を及ぼす者である。歴史的意識が非歴史的と見做すこのやうな實用主義的史觀には次の如き非歴史的な人間學が結び付いてゐるのである。即ちヒュームは書いてゐる、「人間性はあらゆる時あらゆる處に於て全く同一であり、そこで歴史は人間性に就いて我々に何等新しいことまたは珍しいことを傳へない。歴史の主要な利益は唯人間性の恒常的な且つ普遍的な諸原理を發見することにある、とい

ふのは、歴史は人間を境遇及び状況のあらゆる可能なる相違に於て示し、かくて我々に我々の観察の材料を提供し、これに就いて我々は人間の行爲及び活動の規則的な諸原因を知ることが出来る。」ヒュームにとつて歴史は人間の認識のための心理學的材料的供給される場所である。人間は唯限られた数の動機及び性質しかもたず、これはヒュームの言葉を用ゐれば歴史に於て何等の擴大も受けないのである*。これに反し歴史的意識の發達に決定的な影響を與へ、近代の歴史學の發展に重要な寄與をなしたヘーゲルにあつては如何であらうか。ヘーゲルは理性人間の人間學の上に立つてゐる。然し彼は、この人間學がもと理性を歴史的にも民族的にも恒常な量と見たのに對し、理性をもつてそれ自身運動するもの、歴史に於て發展するものと考へた。人間は生成の過程に於て彼が理念上あるところのもの即ち自由の絶えず高まりゆく意識に到達する。「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である。」彼は自由の意識の發展段階を次のやうに敘述した。一、なほ直接的な、精神が自然性の中に沈める状態。二、精神がこの状態を脱して自己の自由の意識に移つてゆく段階、けれどもここではまだ自然からの分離は不完全で、部分的である。三、この特殊な自由よりその純粹な普遍性への高昇、ここに於て精神はその實

質たる自由の完全な自己意識に到達する。第一の段階にあたるのは東洋人の世界であつて、ここでは唯一人の、即ち専制君主の自由があるのみである。人間は自體に於て自由であることを知らず、従つて自由でない。第二の段階はギリシア人及びローマ人の世界である。ここでは自由の意識は特殊的には目覺めてゐるけれども、この世界は奴隸の存在を前提するのであるから、唯若干人の自由があるのみである。第三の段階はゲルマン人の世界であつて、キリスト教的世界である。ここに於て少くとも原理上一切の人間が人間として自由なものであることの自覺に到達されたのである。かくの如くにして既に、取り立てて言ふを俟たないほど明かなことは、歴史的意識と結合する人間學、即ち歴史的人間學ともいふべきものに於ては、人間が彼等自身發展的なものとして把握されねばならぬといふことであらう。單に個人のみでない、人類が、人類社會が發展するものと考へられなければならないのである。歴史的人間學の體系的な展開を企てることは他の機會に譲られねばならないであらう、今はこれまでに述べて來たこととの聯關に於て特に左の諸點を指摘しておくにとどめようと思ふ。

* Vgl. J. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes 1903.

一、そこでは人間は先づ主體的に捉へられねばならぬ。人間が單に客體的に捉へられる限り、そこには自然があつても、本來の意味に於ける歴史はあり得ない。マルクス主義が十八世紀の唯物論を排斥するのもこの點に就いてである。周知の如くマルクスは云つてゐる、「從來の凡ての唯物論（フオイエルバッツハのも含めて）の主要な缺陷は、對象、現實、感性が、ただ客體または直觀の形式のもとに捉へられて、感性的・人間的活動、實踐として捉へられず、主體的に捉へられてゐないといふことである。そこで活動的方面は、抽象的に、唯物論とは反對に觀念論——それはもちろん現實的、感性的活動をさういふものとして知らないのである——から展開された。」從來の唯物論には主體的な把握の仕方が缺如してゐたために、凡て非歴史であるのほかなかつた。マルクス主義はそれを含むことによつて恰も史的唯物論として成立する。從來の觀念論も、よし抽象的にあれともかくも人間を主體的に考へた限り、歴史的な見方をなし得たのである。ここに主體的といふことは全く原理的に、換言すれば、如何にしても客體の秩序には屬しないと云ふ意味に解される必要がある。主體的なものをば單に働くものと考へるだけではなほ十分とは云はれない。客體的なものも或る意味では働くものである。自

然の存在は人間に對して、且つ甚だ強力に働きかける。主體と客體とはどこまでも同じ秩序のものでないといふ意味をもつのでなければならぬ。かく云へばとて、そこに觀念論的立場の決定が含まれねばならぬわけではない。觀念論をとらなくともなほ主體と客體との秩序の相違を考へることが必要であり、またそれが考へられぬものでもないといふことは、事實と存在並に兩者の關係の規定に於てそれを明かにした筈である。その際我々は單なる觀念論こそ却て歴史の概念を不可能ならしめるといふことを示し得たと思ふ。然るに人間が自己を本來的に主體的なものとして把握し得るのは彼等には意識が屬するからである。意識は事實が自己をその主體性に於て告知する唯一の場面である。ここに人間を主體的に把握しようとする者が最も屢々觀念論に陥るに至る理由が隠されてゐる。それだからと云つて、現實的な人間から意識を抽象することは許されず、寧ろそれをその特殊性に於て認めなければならぬ。

二、然し人間は單に主體的事實でなく、同時に客體的存在である。人間は現實的なものとして主體と客體の統一である。この統一は對立に於ける統一であり、従つて人間はその本性に於て辯證法的なものである。人間は自己を絶えず二つのものに分裂し、分裂しつつ統一である。

かかるものとして人間は運動的、發展的である。それ故に人間を單に主體的にのみ捉へて、同時に客體的に捉へないことは、それ自身また一の非歴史的な見方と云はれねばならぬ。かかる意味での非歴史的な見方をひとはなほハイデッガーに於て見出すであらう。人間はみづから存在としての歴史に屬し、これによつて規定され、制約される方面を有する。かかる制約、即ち普通に人間の歴史性といはれるものの尊重されることが大切である。人間は歴史的存在である。歴史的存在として人間は先づ自然の制約のもとに立つてゐる。人間の歴史性には彼等の風土的規定性その他のものが屬する。然し最も特有なのは、人間の生産物が生産者たる人間自身を規定し、支配するに至るといふことである。かやうな生産物といふのは彼等の物質的な生産物に限られず、彼等の觀念的な生産物がまたさうである。一般的に云へば、歴史は人間の被造物でありながら、創造者たる人間を隷屬せしめる。かやうな壓迫を越えての發展即ち眞の歴史があるためには、既に云つた如く、事實そのものが眞に運動的、發展的と見られねばならぬ。眞に運動的、發展的なものにして「實體」でなく「主體」であるとも考へられ得るのである。存在の運動ももとの存在の根據たる事實の運動にもとづく。もしも事實にして眞に發展的でないなら

ば、存在に於て如何に多変多態なる變化が現はれるにせよ、我々は結局ショーペンハワーの如く語らねばならぬであらう。世界の實體を盲目的な意志と見做した彼によれば、「歴史はあらゆるページに於て種々なる形態のもとに唯一のものを示すに過ぎぬ。諸民族の歴史の諸章は根本に於て唯名と年數とによつてのみ異つてゐる。本來の本質的な内容は到る處同一である。」存在に於ける變化はそれ自身として發展——單なる變化でなく——と見らるべき必然性を含まない。發展は存在と事實との關係に於て考へられる。然しそのためには事實は眞に發展的と見られなければならない。存在のみが歴史的なものではない、事實も事實としての歴史である。そして意識の歴史性といふことも、意識の特殊性に従つて本來、それが存在の歴史性よりも寧ろ事實の歴史性即ち瞬間的歴史性によつて規定される側面に於て認められねばならぬ。

三、歴史的意识は個人主義的でなく、超個人主義的 *transpersonalistisch* な見方を含んでゐる。歴史は固より個人がそれを作るに參加するのであるけれども、個人にとつてどこまでも作られるものの意味をもつてゐなければならない。歴史的人間學は人間を社會的に把握する。しかもこのことは原理的に二重の意味に於てでなければならぬ。即ち人間は存在として社會的で

あるばかりでなく、また事實として社會的である。社會的なものを單に客體的方向にのみ見て、主體的なものうちに理解しないといふことは多くの場合に見られる誤謬である。もし社會的といふことが唯客體的な意味しかもたないとすれば、そのとき主體的なものを尊ぶといふことは單なる主觀主義に陥ることともなり、またそのときには社會的なものを重んずるといふことは單なる客觀主義に陥ることともなるであらう。主觀主義はその場合また觀念論につらなるであらう。歴史的意識が客觀主義的であるとは屢々語られるところである。然しながら單なる客觀的見方から歴史の出て來ないことは我々の論述した如くである。けれどもさうかと云つて、我々の立場は主觀主義であるのではない。我々は事實の概念によつて主觀性を指すのでなく、却て主體的なもの、行爲するものを理解するのである。行爲が物の意味をもつのは、事實が純粹なイデーでなく、感性の意味を有し、身體的自然的なものを含むからでなければならぬ。丁度それ故にまた事實はそれ自身社會的なもの意味をもち得るのである。蓋し何等かの意味で感性的なもの、身體的なもの、自然的なものを認めることなしには社會なるものは考へられない。これが普通に社會的なものを唯客體的方向に於てのみ見るといふことにひとを導く理由で

もある。我々によれば、人間は存在としてよりも更に深く事實として社會的である。然るにも主體的なものを純粹にイデー的と考へるならば、それによつて超個的自我といふ如きものは考へられるにしても、そのものは現實的に社會的な意味を含み得ないであらう。超個的と社會的とは同一でない。そこで我々は社會と個人との關係といふ重要な問題に遭遇せざるを得ないのであるが、それに就いては我々の社會哲學に於て更めて論ずることにしたい。

けれどもここになほ次のことを簡單に附け加へておかなければならぬであらう。我々はさきに歴史的なものをその存在に於て規定して、現實存在であるとした。歴史的な見方は現實存在をもつて優越な意味に於ける存在として決定することにより初めて具體的に成立する。そこには我々のいふ現實存在の方向に於ける存在論的決定が含まれてゐるのでなければならぬ。これに反しもしも本質存在の方向に存在論的決定がなされる場合には、他の點に關してはどれほど深く歴史的な見方がなされてゐるにしても、究極に於てそれも非歴史的な見方に終らざるを得ない。このことは歴史的な見方をしながらなほイデーをば最も實在的な存在と考へたヘーゲルの歴史哲學に就いて何よりもよく示されることが出來よう。^{*}然るに如何なる方向に存在論的

決定がなされるかといふことは根本的には如何なる種類の人間學がとられるかといふことに相應する。今日も多くの哲學の自明の——この自明性を最も危険な性質のものである——前提をなしてゐる理性人間の人間學は「ギリシア人の發見」に屬する。これに相應してギリシアの代表的哲學はイデー即ち一般的には本質存在の哲學であつた。そしてギリシア哲學が非歴史的であつたことをひとは知つてゐる。歴史的な見方は現實存在の方向に於ける存在論的決定を含まねばならず、このものに相應するのは我々がその二三の點に就いて規定した如き歴史的人間學でなければならぬ。このやうにしてまた人間の存在、解釋は人間の自己、解釋に相應する、とも云はれよう。人間は彼自身を解釋する仕方に相應して存在を解釋するのである。その限り人間學と存在論とは、ハイデッガーの云ふやうに、よし區別さるべきものであるとしても、相互に最も内面的につながり合つてゐる。生の哲學はそのよき例である。否、ハイデッガー自身の哲學がその最もよき例であらう。そのやうな點から見ても人間學は心理學的な言葉をもつてよりも存在論的な言葉をもつて一層現實的に、具體的に規定され得るであらう。我々はこのことを實行して來た。人間學は單なる心理學ではないのである。云ふまでもなく、存在論的決定はそ

の根源に従へば決して意識的に、自覺的に行はれるわけではない。學問に於ける存在論上の態度 *Einstellung* は寧ろその根柢に於てかかる根源的な存在論的決定によつて規定されてゐる。「存在」といふ言葉が語られるとき、ひとがそのもとに直接的自然的に如何なる種類の存在を理解するかは、それぞれの時代に於て異つてゐる。一定の時代の歴史に對する關係は既にそこに現はれる。如何なるイデオロギーもその基礎に一定の人間學を含むと共にそれに相應する一定のかくの如き根源的な存在論的決定を含む。人間學と同じく、存在論的決定そのものもその根柢に於て事實によつて規定されてゐる。兩者は絶對的に主體的なものとも云はるべき事實の上に於て成立する主觀と客觀との側面を現はしてゐる。このやうにしてそれぞれの人間學にかかはる史觀はまたそれぞれの存在論的決定にかかはる。それ故に史觀の問題は單にロゴスとしての歴史にかかはることではなく、實に存在としての歴史にかかはることでもあるのである。

*拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」(『史的觀念論の諸問題』)参照。

第六章 歴史的認識

歴史的知識は人類そのものと共に古い。ひとつの民族が唯何等かの仕方て文化の段階に到達した處では、到る處既に或る歴史敘述が見出される。「歴史的感覺は人間の本性のうちにて、それが夙に、幸福な諸關係のもとで、適當な形式に於てその表現を見出す筈がないには、あまりに活潑である。そしてこの自然的なタクトこそは、今もなほ我々の諸研究に道を示し、形式を與へるところのものである。」(ドロイセン)。凡ての人間は歴史人であると共に歴史家である。然るに歴史理論家によれば、かかる歴史敘述は一定の階段を経て近代の所謂歴史學にまで發展した。この點に就いてベルンハイムの説くところは模範的として認められてゐる。彼は歴史學の概念の歴史的發展を三つの階梯に分つた。第一、物語的(報告的)歴史。この階梯に於ては、ひとはただ何が起つたかを知らうと欲する、材料そのものが知識慾の對象である。歴史

的材料はその自然的な時間上の順序に従つて物語られ、または數へ上げられる。この動機となる材料に對する關心は様々な方向のものであり、そしてそれに應じて再現の形式も色々違つてゐる。最も古いのは、半ば傳説風な、半ば歴史風な敘事詩などの場合の如く、人の目を惹く英雄的な行爲、人間の運命の變化または冒險に就いての美的關心である。ホメロスの詩はその類である。次に名譽心や功名心、重要と見える事件、殊に權力者の行爲を記憶に保存しようとする願望から他の類の記録が生ずる。石、金屬或は木に法律、條約、戰勝のことどもが彫り付けられる場合の如きである。更により實際的な關心、即ち宗教上、儀禮上、政治上の目的から或る事實を保存し、確實に傳へようとするとき、他の形式が生れて來る。君主及び役人の人名録、家族または氏族の系圖等がこの類に屬してゐる。第二、教訓的(實用的)歴史。この見方の最初の意識的な且つ古典的な代表者としてツキヂデスが擧げられる。彼はあからさまに彼の著作が過去のこと就いて、そしてそれによつて人事の常としていつかその通りにもしくは似た仕方て起り得ることに就いて、明瞭な觀念を得ようとする人々に役立つと述べた。従つて彼は、過去に關する知識から以後の同様の政治的狀態にとつての實際上の教訓を汲み取らうとす

る者であつて、このことは人間の本性及び行爲の普遍的な類似性のために可能であると彼は考へた。「實用的」pragmatisch といふ語はもとポリビオスから出たものであり、彼もまた教訓的歴史の立場をとつた。尤もこの有名になつた「實用的」といふ語は最初かやうな立場を表はしたのでなく、却てポリビオスは彼の歴史敘述を、それが國事 *ἱστορία* に關係してゐる限り、かく呼んだのである。この階梯の歴史認識は、その實用的傾向に従つて、事件を規定する心理的動因、言ひ換へれば、個人が一般に懐く人間的な動機や目的に特に注意を向け、所作する人物の激情及び思慮から一切を説明しようとするのがつねである。このやうに心理的動因に重きをおき、そして過去に關する敘述によつて現在に對する教訓を與へようとするところから、この種の歴史は屢々事件を道徳的に判斷し、政治的に評價するといふ特徴を有する。それは第一の階梯の如く材料を粗樸に再現するのではなく、それに一定の見解から反省を加へるのである。

第三、**發展的（發生的）歴史**。この階梯に於てひとは各々の歴史的現象に就き、如何にしてそれが今在るものにまで生成したか、如何にしてそれが諸々の事件との聯關に於て發展したか、を知らうとする。この見方は材料の蒐集にとどまつたり、この材料から實際上の教訓的方面を

讀み取することに満足するものではない。それは對象をその固有性に於て認識し、理解しようとする。この階梯に至つて歴史は眞の科學にまで高められるのである。然るにかかる發展的な見方が遅れてやつと現はれたのは、ベルンハイムの云ふところでは、理由のないことでない。なぜならかくの如き見地に到達するためには様々な前提條件の作られることが必要であつた。そのためには就中三つのこと、即ち、一、全人間種族が一の内的な統一をなすといふ觀念、二、凡ての人間の諸關係のうちの一の連續的な變化が行はれてゐるといふ思想、三、人間の種々なる諸活動が内的な聯關に、相互の且つ自然的諸條件との交互作用に立つてゐるといふ洞見、がなければならぬ。これらのことは今日我々にとつて殆ど自明のこととなつてゐるけれども、人類が歴史に於て漸次に到達した諸思想であつて、その基礎の上に歴史の發展的な見方は徐々に築かれたのである。

* 例へば、A. Meister, Grundzüge der historischen Methode, zweite Auflage 1913. A. Feder, Lehrbuch der historischen Methodik, zweite Auflage 1921. 等は皆同じ分類の仕方に従つてゐる。坪井九馬三氏の『史學研究法』が歴史の種類として、物語、かがみ、史學の三つを掲げてゐるのも同様の内容のものである。なほヘーゲルに従へば、歴史の考察の仕方には原始的歴史、反省的歴史、哲學的歴史の三つの

種類が區別される。

いはゆる物語的歴史、教訓的歴史、發生的歴史の三者は、一方から見れば、ベルンハイムの考へた如く、たしかに歴史學が實際に歴史に於て發展して來たところの發展の「段階」を現はしてゐる。然しながら同時に他方に於て、それを單に一面的にただ發展段階としてのみ見るとき、ひとは種々なる誤解と誤謬とに引き込まれるであらう。なるほど歴史學は物語的歴史、實用的歴史、發展的歴史といふ段階を経て發展したのであるけれども、然し發展的歴史の段階に到達するや否や、物語的歴史、教訓的歴史などが消え失せてしまつたのではなく、全然背後に推しやられさへしたのでもない。もしそのやうに考へるならば、ひとは理論上のコントの三段階説に就いて屢々非難されるのと同様の誤謬に陥ることとなるばかりでなく、明白な事實に對して目を閉ぢることとなる。ここでも歴史は「がただ他に代つて現はれるといふ風に直線的な進行をなすものではない。實際、今日、發展的な見方が歴史の唯一の正しい、科學的な見方であるといふことは、少くとも原理上は廣く認められてゐるにも拘らず、なほ絶えず物語的な歴史も書かれ、教訓的な歴史も作られてゐるのを我々は目前に見る。従つて物語的、教訓的、

發展的といふことは、一面歴史學の相次いで經過した段階を示すと共に、他方から見れば、相並んで存在する歴史敘述の種類を表はすものである。そこでベルンハイムも次のことを認めざるを得ない。歴史の發生的な見方の成立と共に「それ以前の諸段階の見方が克服されたもの、廢棄されたものと云はれることは出來ぬ。かの諸段階を支配する諸々の關心は、普遍人間的な常住なものであるから、それを満足させるといふこともまたどこまでも普遍的な持續的な要求であるであらう。あらゆる時に於て、主として物語的なもしくは教訓的な關心に仕へる著作が存在し得るし、また存在せねばならぬであらう。同一の材料はそれぞれ一または他の見方に従つて取扱はれる。」即ち彼はその動機となる關心の「普遍人間的な常住な」性質から物語的歴史及び教訓的歴史の普遍的な持續的な存在を説明する。然るにこれらの種類の歴史の基礎をなすものが或は美的な、或は實際的な關心であるとすれば、發生的歴史の根柢にはどのやうな關心が横たはつてゐるであらうか。それは何等關心といはれるものの上に立つのでなく、却て全く關心を離れた或る純粹なものであらうか。ベルンハイムはそのやうに考へる。發生的な見方の段階に於ける歴史は「獨自な性質の材料の純粹な認識を目的とする」と彼は云つてゐる。他

の種類が何等かの「關心」に動機付けられるのと異り、發生的歴史のみは「純粹な」認識を目差すといふのである。然し果してさうであるか。プロレタリア科學は發展的な見地に立つに反して、ブルジョワ科學は靜止的な見方をとると云はれる場合、後者はもちろん前者の見方と雖も、その根柢に於てなほ或る關心によつて規定されてゐることがないであらうか。ブルジョワは現存社會の變化しないことを願望し、プロレタリアはその變化することを意欲するといふことが、おのづから兩者の見地の相違に結び付く^{* *}。一般に發展なるものは有意義性を離れて考へられず、従つてそれは純粹に客觀的な存在の概念でなく、主體的事實との關係を含む概念である。我々は上に於て發展の概念を分析して有機體說的と辯證法的といふ方向を擧げ、前者は主として美的觀想的な態度に、そして後者は特に實踐的な態度にかかはることを論じた。それだから發展の歴史といはれるものに就いても、有機的發展の思想を含むものは、それが人間の美的觀想的態度につらなるところから、おのづから物語的歴史の性質を帯び易く、辯證法的發展の思想をとるものは、それが人間の實踐的態度につながるところから、おのづから實用的歴史の性質を帯び易いといふことも生ずる。云ふまでもなく、發展の歴史は他の種類の歴史

に對し特に科學の名に値し、歴史的意識が他のものを非歴史的と見做して、唯このものをのみ眞に歴史的と考へるといふことは争はれない。然しそれにも拘らず、發生的歴史と雖も決して單に所謂知識のための知識といふが如きものでないことも同様に明かである。凡ての歴史は現在、即ち事實の見地から書かれる。主體的事實へのかかる關係をば、もし語弊を厭はずして一般に關心と呼ぶならば、あらゆる歴史は何等かの關心によつて規定されると云はねばならぬ。そのことは如何なる歴史も、従つてベルンハイムの所謂發生的歴史も、その根柢に何等かの史觀を含み、これによつて規定されてをり、然るに史觀のうちには主體的事實が表出されるといふことを考へれば既に明白である。主體的なものとの關係を全く離れては歴史的なものが歴史的として受取られることさへもなからう。かくしてもしも歴史的知識の種類が區別さるべきであるとしたならば、この區別の原理はロゴスの形態のうちでなく、根本的には寧ろ生そのものの構造のうちに求められねばならぬと云はれ得るであらう。

* Bernheim, Lehrbuch S. 37f.

* * 拙著『概念形態論』に於ける「科學の發展の制限とその飛躍」を参照せよ。

いま歴史的認識の根源にして生のうちに横たはつてゐるとすれば、歴史の分類として普通行はれるベルンハイム風の區別よりもかのニイチエのなした分析が如何に遙かに深く本質的なものを捉へてゐるかは容易に理解されよう。^{*}ニイチエは歴史が生に一定の仕方に於て——然し唯一定の仕方に於てのみ——奉仕し、且つこのことを生は必要とする^{*}と考へた。歴史は彼によれば三つの見地に於て生ける者に屬する。換言すればそれは、活動する者及び努力する者としての生ける者に、保存する者及び崇拜する者としての生ける者に、苦惱する者及び解放を要する者としての生ける者に屬するのである。生そのものに對するこれら三重の關係に相應して、歴史の三つの種類、即ち、記念物的歴史 *monumentalische Historie* と古物的歴史 *antiquarische Historie* と批判的歴史 *kritische Historie* との區別が生ずる。歴史は先づ何よりも活動的な者、強力な者、大いなる戦を戦ふ者、模範と教師と慰める人を必要としてしかもそれを彼の仲間、彼の時代のうちに見出し得ぬ者に屬してゐる。彼は歴史の中から偉大な行爲、偉大な人間の理想を讀み取り、それによつて強大な刺戟を受ける。そこからして彼は、偉大なものが一度は嘗てあり、とにかく一回は可能であつた故に、それ故にまた再び可能であらうと思惟し、勇敢に

彼の道を進むのである。(記念物的歴史)。次に歴史は保存する者及び崇拜する者、彼がそこから來た處、彼がそこで生じた處、そこへ忠實と愛をもつて回顧の眼を向ける者に屬してゐる。この敬虔によつて彼は彼の存在に對していはば返禮をなすのである。彼は昔から在るものを注意深く育むことにより、彼がそのもとで生成した諸條件をば彼の後に生成すべき者のために保存しようとするのであつて、さうすることによつて彼は生に仕へる。小さきもの、限られたもの、朽ちたるもの、ふるびたものも、古物的人間の保存し崇拜する魂がこれらの事物のうちへ移住し、そこに故郷の巢を作ることにより、それ自身の品位と不可侵性とを得て來る。(古物的歴史)。然しながら更に人間は、過去を考察する記念物的及び古物的仕方と並んで、屢々第三の、即ち批判的な仕方を必要とする。そしてこのものもまた生に事へるのである。人間は生き得るために、過去を破壊し解消する力を具へ、時々それを用ゐなければならぬ。過去を法廷へ引き出し、拷問にかけ、最後に斷罪することによつて彼はこのことをなし遂げる。蓋しあらゆる過去は罪せられるに値する、これに値せぬが如き人間的事物の何物も存しない。このとき裁判する者は正義といふものではない、この場合判決を下す者は固より恩寵といふものではない、却

てそれはただ生、かの暗き、衝動的な、飽くことなく自己自身を意欲する力である。このやうにして過去の忘却を必要とする生は、この忘却の否定を一時必要とする、そのとき過去は批判的に考察されるのである。(批判的歴史)。ここに述べたニイチエのいはゆる「時代はづれの考察」に於て見逃してはならぬ重要な點は、そこでは歴史が生、殊に生の歴史性の見地から考察されたといふことである。我々はそれを先づ次の如く解釋することが出来る。過去の歴史を活かすものも生であり、それを殺すものも生である。かかる二重の關係の統一に於て生の歴史性が成り立つ。前の場合は更に二つに分れるであらう。即ち生が實踐的に過去の歴史を活かす場合、そこに記念物的歴史の形式が生れ、生が寧ろ觀想的に——觀想も生のひとつの在り方である以上、最も廣い意味では行爲乃至實踐の様式とも見られないではないけれども、兩者が區別される限りに於ては觀想的に——過去の歴史を活かす場合、そこに古物的歴史の形式が現はれる。そして生が歴史を殺す場合に現はれるのは批判的歴史の形式である。然しながら我々はニイチエの思想になほ一層根本的な解釋を與へることが出来る、またさうすることが必要である。生の歴史性の最も根本的な規定は時間性である。我々はニイチエの區別した三つの種類の

歴史を時間性の關係に従つて解釋し得るであらう。すなはちかうである。過去が現在として把握される、このとき歴史は記念物的である。過去が過去として把握される、このとき歴史は古物的である。過去が未來の見地から把握される、このとき歴史は批判的である。かくの如く解釋することにより、我々はニイチエの歴史の分類が全く本質的なものを言ひ表はしてをり、彼の考へたより以上に完全なものであることを理解し得るであらう。ところで過去を現在として、過去を過去として、過去を未來の見地に於て解釋するものは何であらうか。「唯現在の最高の力からしてのみ汝等は過去を解釋せねばならぬ。」とニイチエは記してゐる。歴史は現在から書かれる。然しながら現在と云つても二重のものである。生も同じく二重のものである。そして存在としての歴史の秩序に於ける現在即ち現代はそれ自身なほひとつの過去であり、このものに就いても記念物的、古物的及び批判的の三様の歴史が原理的に可能である。従つてそれから歴史が書かれる現在が事實としての歴史のほかない。それは生と云つても、事實としての生のことではなければならない。

* Vgl. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

然しここに恐らく一の重大な懸念が生ずるであらう。もしも歴史が主體的事實の見地から書かれるものとすれば歴史には當然科學性、性が否認されねばならぬといふことにならないであらうか。歴史はいつたい科學ではないのか。ニイチエは歴史が純粹な認識であるべきことを拒んだ。歴史が科學たらんとする要求を掲げるや否や、歴史は單に過去を知るための過去の知識となり、かやうな知識が増せば増すほど、生ける生の歩行は困難にされるばかりである。そのときひとは過去の無数の顯微鏡的事實に向つて好奇心をはたらかせ、生きることに、一切の問題を忘れることを學ぶべき場合に、認識の問題を求め、科學的歴史は生の健康を害するものであり、「歴史的疾病」と見らるべきものである、とニイチエは考へた。然しながら歴史的知識をひたすら生への有用性の見地からのみ見るところの、かくの如き歴史的プラグマチズムに對しては、一般にプラグマチズムに向ひ人々の繰り返へしてゐる非難、即ち知識は生にとつて有用だから眞であるのでなく、却て眞であるから生にとつても有用なのである、といふ非難が當て箝まるで

あらう。單に生に對する有用性といふ目的からのみ知識を求めるとき、ひとは却てかかる有用性にも到達することが出来ない。歴史的知識と主體的事實との關係を重んずる我々の立場はプラグマチズムであつてはならぬ。それ故ここに我々は、一方歴史を何等か純粹な認識であるとする見解に反對すると共に、他方然し我々の立場からそのプラグマチズム的外觀を除き去ることが要求されてゐると思ふ。

先づ歴史的知識をいはゆる純粹な認識であるとする見解は、それ自身が既に歴史的でないといふ缺點をもつてゐる。ニイチエの云つたやうに、「歴史的知識の根源がそれ自身また歴史的に認識されねばならぬ、歴史は歴史そのものの問題を解かねばならぬ、知識はその針を自分自身に向けなければならぬ。」歴史的知識は何よりも自己自身を歴史的に究明すべきである。そして事物の成立の仕方を解明することはとりもなほさずその事物の本性を解明することである。あらゆる歴史的なもの、人間的なものに就いてと同じく、歴史的知識がもつて如何なる性質のものであるかは、それが如何にして成立したかを明かにすることによつて根本的に示されること出来る。それは、ニイチエ的に云へば、歴史的知識の「系譜學」Genealogieの問題にほか

ならない。系譜學的に見るならば、歴史の根源は事實のうちにある。分り易く云へば、歴史的知识の根源は人間の歴史性のうちに存するのであつて、人間が歴史的存在である故に、歴史的知识もあり得るのである。事實が事實としての歴史であるから、歴史的知识もあり得るのである。もし主體的事實にして自己を發展させるために、或は自己を存在に於て實現するために、過去の歴史に自己を結び付けるといふ必然性を何等含まないとしたならば、ロゴスとしての歴史は一般に存在しないであらう。然るにこのやうに存在としての歴史に自己を結び付けることは事實の歴史性を現はすものであり、且つそのことがあるのは、事實が自己のうちに否定的なものを含むからであり、このやうな否定の契機を含む故に事實も歴史的存在である。歴史を書くといふことが既にひとつの歴史的行爲として事實としての歴史にもとづくのである。

ところで我々のいふ事實は決して單に心理的なものであるのではない。この點に於て我々は多くのプラグマチズムが心理主義的であるのと全然反對である。我々は系譜學的立場に立つことによつて心理的發生的な見方をとるのでなく、寧ろ我々の立場は云ふべくんば存在論的發生的である。もしも事實にしてただ心理的なものであるとしたならば、我々は單なる主觀主義乃

至相對主義に陥るのほかに、かくては固より歴史的认识の客觀性も基礎付けられ得ないであらう。事實が心理的主觀的なものでなく、その意味では却て最も客觀的なものであることに就いて我々はこれまで屢々論述した。そのみでなく、我々は事實の存在に對する超越的關係を力説することにより、事實の立場に立つことが普通の意味に於て目的論でないことを示したのであるから、それが實用主義であるとはなほさら云はるべきでないであらう。

事實は主體的なものである、然るに何等かのものは、それが主體的なものとの關係に於て理解されることにより初めて歴史的といふ意味をもち得る。主體的なものは歴史的世界の認識にとつて任意に除き去り得或は除き去らねばならぬ要素でなく、却てもともとその成立するために缺くべからざる根本的な條件である。かかる主體的なものは客觀的なものとして、我々はそれを存在の根據として規定した。存在としての歴史は作られたものであり、事實としての歴史は作るものである。前者と後者との間にはこのやうに作られたものと作るものとの關係があるために歴史的认识の可能性も與へられると云はねばならぬ。既にヴィコがこの原理的な事態を明瞭に言ひ表はした。「歴史的世界は全くたしかに人間によつて作られた、そしてそれだから

我々自身の人間的精神の諸形態のうちに歴史的世界の諸原理は發見されることが出来る。」「歴史的世界は、人間がそれを作つたが故に、それを人間は認識することが出来る。」^{*} ヴイコに従へば、自然の世界は神がそれを作つたのであるから、それはひとり神によつてのみ認識され得、自然に關する人間の知識は不完全たるを免れないけれども、歴史は人間自身が作る世界である故に、人間はこのものに就いて確實な認識をもち得るのである。我々の意見によれば、どのような認識論もいはば自己自身から始まるのでなく、却て一定の存在論的前提ともいふべきものを含んでゐる。^{**} 彼の作つたものは彼自身によつて確實に認識されることが出来るといふ命題は、認識論のこのやうな存在論的前提のひとつを言ひ表はす。それは認識可能の前提として古くから認められて來たところの、知るものと知られるものとのアナロジーの關係——心理學者イェンシユは近頃それを「自我と外界との凝聚」Kohärenz von Ich und Aussenwelt の關係として實證的に認めてゐる——と一般的に呼ばれ得るもののひとつの場合と見られよう。いまかかる前提が認識の可能なるために缺くべからざるものとすれば、歴史的認識が一般に可能であるのは、事實としての歴史と存在としての歴史とが作るものと作られたものとして、兩者の間

に最も内面的なアナロジーの關係が含まれてゐるからでなければならぬ。もしさうだとすれば、事實の立場に立つことによつて初めて歴史的認識も可能となるのであり、存在としての歴史は事實としての歴史に關係付けられることなしには認識され得ないと云はなければならぬであらう。

* Vgl. Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Uebersetzt von E. Auerbach, S. 125 u. S. 139.

** この命題は我々の認識論に於て基礎付けられ、展開されるであらう。簡單には拙稿「認識論の構造」(『觀念形態論』)を見よ。

然るにさきに述べた通り、事實は一方主體的に意識のうちに自己を表出するにとどまらず、他方客體的に存在に於て自己を實現する。この全く基本的な關係が歴史的認識の方法を根本的な構造に於て規定するといふことに就いては、後に至つて説明されるであらう。今のつながりに於て注意しておきたいのは、このやうな基本的な關係のあるが故に、主體的なものに關係付けられる歴史的認識もつねに絶えず客觀的な存在に自己を結び付けねばならず、またかくする

ことにより自己の客觀性を獲得し得るといふことである。歴史的研究は客觀的に存在するものに於てつねに絶えず自己の手懸りと支持點と統制者とを求むべきである。この點に關してハルナツクが『歴史的認識の確實性及び限界に就いて』論じた講演は顧みられるに足るであらう。^{*}彼もまた先づ、認識の甲斐ある凡ての歴史は或る意味で且つ何等かの仕方で「現代の歴史」でなければならず、ただ現代に就いての認識に役立つもののみが我々にとり認識の對象となるといふ要求を掲げ得ると述べてゐる。歴史的研究の最後の目的は、發展の過程に干與すること、換言すれば、過去が現在に對し抑壓を加へてゐる場合にはそれを突き離し、現在に於て正しきことをなし、未來を慎重に準備するといふことである。そこに歴史的認識の存在理由が保證され、その生存權が證明されてゐるのである。ところでハルナツクによれば、歴史的認識は三つの間に答へなければならぬ。如何なる力が與へられた時代にはたらいてゐるか、如何なる方向にその力は歩んだか、何がその時代の仕事であつたか、といふ問がそれである。力 *Kräfte*、方向 *Richtung*、仕事 *Leistung*、ひとりこれらが歴史的認識のかかはる決定的に重要なものである。我々はこれらの注目すべき語に於て、歴史的認識の對象が主體的なもの、事實的なもの

に關係して表現されてゐるのを見るであらう。これらのものの認識はどのやうにして確實性を得ることが出来るであらうか。いま到る處に三つの確實な源泉、諸々の大事實、信憑するに足る現存の諸々の記念物、及び一時代の諸々の制度がある。それらのものをば歴史家は何よりも頼りにし、他の凡ての材料を批判的にそれらに照して振り分けねばならない、とハルナツクは云つてゐる。そこに研究の確固たる基礎が存するのであり、その基礎からして無数の他の傳來物を批判することが可能であり、且つ効果的である。「歴史は第一次的には大事實、記念物及び制度の上に、第二次的に爾餘の傳來物の上に築かるべきである。そしてこのやうに築かれた歴史は事實的なものに關して確實性を保證する。」このやうに語られるとき、固より曖昧が含まれてゐる、ハルナツクは存在としての歴史と史料といふ二つのものを十分に區別してゐない。大歴史家ハルナツクに於て我々が兩者の混同を發見するのは寧ろ愉快である。大事實及び制度は明かに存在としての歴史を指す筈であり、記念物はこれとは異り同時にまた史料としての意味をもつてゐる。過去の大事實はそれが如何ほど大なるものであるにしても我々の目前にはもはやなく、我々はそれが残して行つた諸痕跡、即ちハルナツクが爾餘の傳來物と稱したところ

の史料を通してこれを知るのほかならう。記念物もかかる史料のひとつと見られる。一定の時代の制度に就いても所謂大事實に關してと同様に語られ得るのである。ハルナツクが特に三つのものを擧げた動機も理由も存在としての歴史と史料との混同にもとづくところと考へられよう。それ故に我々はハルナツクの意圖を次のやうに轉化して理解すべきであらう。即ち認識理論的に云へば、主體的事實に關係付けられてゐる歴史的認識はつねに絶えず自己を客體的な存在としての歴史に結合することによつてその客觀性を保證されることが出来る。このことを歴史學の方法論の問題として云ふならば、歴史的研究はつねに絶えず與へられた史料に結び付かねばならない。史料の研究はどれほど勧められても足りないほどである。然しながら史料自體が歴史學の本來の目的であるのでなく、史料の研究は寧ろその背後に横たはる存在としての歴史に到達せんがためのものである。然るにまたかくの如く存在としての歴史の忠實な研究が要求されるといふのは、事實としての歴史がそれ自身このものに結び付く必然性を含み、且つこのものに結び付くことなしには事實としての歴史の發展もあり得ないからである。人間は單に事實でなく、同時に存在である。彼は存在の秩序に屬するが故に、彼にとつて存在としての歴史の

研究、普通に歴史の研究と云はれてゐるものは要求される。そして存在は事實と單に連続的でなく、それ自身の論理と法則とを含み、且つその歴史性は事實の瞬間的歴史性に對して寧ろ連續的な體系的な歴史性である故に、かかる研究は一個の科學となり得るのである。我々自身が存在としての歴史に屬することに着目するならば、あらゆる歴史は現代の歴史であるといふのは、既に論じておいた如く、たとひ不精密であるを免れないとしても、なほ「現代の歴史」の研究が何故に我々にとつて特に重要であるかも理解され得るであらう。といふのは我々は、存在として、存在の秩序に於けるまさに現代に屬してゐる者であるからである。現在の歴史と現代の歴史との區別に於て、我々は從來特に前者を強調して來たが、ここにまた特に後者の重要性が力説されねばならない。

* Vgl. Adolf v. Harnack, Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis 1917.

然しながら既にエピクテトスは云つてゐる、「事實でなく、事實に就いての把握が人間に刺戟を與へる。」と。過去の歴史でなく、過去の歴史に就いての把握が現在の歴史的行為に影響を與へるのである。かく云ふ意味はかうである。一定の時代に於ける歴史敘述がその時代の歴史

そのものに影響を及ぼし、歴史を作るといふことが見られるのは、歴史敘述がその本性上過去の歴史のそのままの、所謂客観的な模寫でなく、却てそれが現在の主體的事實との關係に於て過去の歴史を把握したものであるからである。ひとはここにまた「生産的なものがひとり真である」Was fruchtbar ist, allein ist wahr. といふゲーテの語を想ひ起してもよいであらう。

然し事實が何であるかも存在を通じて初めて客観的に把握されるに至る——これは事實が單に心理的なものでないことを考へれば當然である——といふことを忘れてはならない。事實は單に個人的心理的なものでない故に、生産的なものがひとり真であるとも語られ得るのである。事實を生産的ならしめるものは決して單に心理的功利的價值のあるものでなく、寧ろ最も多くその反對である。そして何等かのものとは主體的なものとの關係を離れては一般に歴史的なものとして與へられることもないとするれば、「生産性」といふことこそ少くとも歴史に關しては眞理の最も重要な表徴でなければならぬ。このやうに歴史敘述はその根柢に於て事實によつて規定されてゐるところから、一定の時代に於ける歴史敘述とその時代の他の諸文化との間には同形性が見出され得るといふことも生ずるのである。例へば文藝上のクラシシズムの時代に於て

は、ギリシア及びローマの文化の歴史的な研究もまたクラシシズムといはれる形をとつた。クラシシズムは古代人の作品をばつねに美の永遠の模範、形式及び内容の絶對的な規範と見た。然るに十九世紀の古代學はその深い現實感をもつて現實の古代を再び新たに發見しようとした。我々はこれを古典解釋のリアリズムの傾向とも呼び得よう。この新しい見方が同時代のやはりリアリズムの傾向をとつた文藝に如何なる影響を與へたかを見るのは興味あることである*。ギリシア及びローマの文化に關する解釋の仕方もそれぞれの時代に應じて異り、そしてその文化はかかる解釋の仕方に應じてまたそれぞれ特殊な仕方でその時代に影響を及ぼしたのである。ドイツにあつてはそれの古代に對する關係の發展の線を我々はヴィンケルマン——ゲーテ——ヘルダーリン——ニイチエといふ風に辿ることが出來よう。歴史敘述も生の中から生れる、そして唯生の中から生れたもののみが生に對して生産的な關係を結び得る。歴史を敘述するといふことが既に人間の生き方のひとつ、しかもその最も特色的なものに屬してゐる。「生は生けるものによつて最もよく教へられる」とゲーテは云つた。歴史敘述は主體的事實に關係する深さに従つて生けるものとなるのである。これによつてそれは心理的主觀的なものとなるので

なく、却て社會的生產的なものとなるのである。

* 「私は時間と空間とから離して美を理解し得ない、そこで私は精神の産物に就いて、私がそれと生活とのつながりを發見するとき初めて喜びを感じ始める、且つそれが私をひきつける結合點である。ヒサルリツクの粗野な土器は私をしてイリアスをよりよく愛せしめた、そして私は十三世紀に於けるフィレンツェの生活を知つてゐるために神曲をよりよく味ふ。私が藝術家のうち求めるのは人間、ただ人間である。最も美しき詩は遺物以外の何であらうか。ゲーテは『唯一の永續力ある作品は折にふれての作品である。』といふ深い言葉を語つた。然るに結局は一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならあらゆる作品はそれが作られた場所と瞬間とに依存してゐるから。ひとはそれを、もしその起原の所、時そして事情を知らないならば、理解ある愛をもつて理解することも愛することも出来ない。自己充足的な作品を作つたと信ずるのは傲慢な馬鹿に屬してゐる。最高の作品はただ生活に對するその關係によつてのみ價值を有する。この關係をよく捉へれば捉へるだけ、私は作品に對して愈々興味を感ずる。」(Amélie France, Le Jardin d'Épionne)。専ら古代の美術、詩、哲學の偉大なる精神的産物の理念的世界に生き、そして無意識的にこれらの領域の理念性を古代人の實生活に就いて自己の形作つた形象の中へ移入したクラシズムの古代解釋に對して、我々はアナトール・フランスのこの文章のうち古代學のリアリズムの立場が鮮かに言ひ表はされたのを読む。

三

歴史的認識の方法がその基本的構造に於て如何なるものであるべきかは、歴史そのものの根本的構成によつて規定されてゐるであらう。歴史は二重のもの、事實としての歴史及び存在としての歴史であり、前者は作るもの、後者は作られたものである。歴史的研究の直接の對象となるのは云ふまでもなく存在としての歴史であらう。然し歴史家は最も多くの場合このものを直接に觀察し得るのでなく、直接には寧ろ與へられた史料に結び付きその背後に横たはる存在としての歴史を探り出すのである。然し存在としての歴史の認識は事實としての歴史との關係に於て初めて歴史的認識ともなる。歴史的なものが歴史的として把握される場合、我々は既に事實としての歴史の上に立つてゐるのである。そればかりでなく、歴史的研究に於て求められるのは、單に史料の背後にある存在としての歴史にとどまらず、また更にこのものの背後にある事實としての歴史である、とさへも云はれ得るであらう。この意味でハルナツクが力、方向及び仕事の究明をもつて歴史的研究にとつての最も重要な課題と考へたのは興味あることであ

る。彼はこれらのものによつて存在ではなく、却て我々のいふ事實の位置にあたるものを表はさうとした筈である。それだからこそ、大事實、制度の如き存在の位置にあるものを史料の意味に誤解することとなつたのであらう。固より事實としての歴史はそれ自身に於て認識され得ない。それは存在に於てのみ客觀的に認識されることが出来る。それ故に歴史家が彼等の研究の目標を何よりも存在としての歴史におくべきことは當然である。そしてそれは我々の現實の生そのものにとつても偶然的なことではなく、無意味なことでもない。なぜなら我々は單に事實でなくまた存在の秩序に屬し、その歴史制約のもとに立つてゐるのであるから、かかる制約を明かにし、將來の發展に對する或る見通しを得るといふことは、我々にとつて必然でもあり、必要でもある。然しながらこのやうな研究と雖もその根柢に於て事實としての歴史の上に立つてゐるばかりでなく、寧ろ歴史家のうち勝れたる者は存在としての歴史の敘述を通じて事實としての歴史への或る洞見を與へようとしてゐることが見出されるであらう。或はまた少くとも歴史家は客體的なものを主體的なものに關係させて解釋しようとしてゐる。彼等はその歴史的存在の研究に際し、多くの心理的分析を行つてゐるのであるが、我々はこれをもつて客

體的なものを主體的なものとの關係に於て把捉しようとする彼等の努力と解することも出来る。なぜなら、意識もむろん或る意味ではひとつの存在と見做され得るにしても、その特殊性は、既に記した如く、意識は主體的事實がその主體性に於て自己を表出する場面であるといふところにあるからである。それだから歴史的なものの認識にして主體的なものとの聯關を全く見棄てるべきでないならば、心理的分析は歴史的研究にとつて缺き得ぬものと云はれよう。心理的分析は更に單純な理由から既に必要である。歴史家にとつて過去の歴史は史料に於て與へられ、それを、然るに史料は過去の歴史そのものでなく、却てそれに就いての把捉であるといふ理由から既にそれは必要である。けれども我々は心理的分析の重要性を過大視するといふ危険に陥つてはならない。存在は固より事實の根據の上に立つてゐるのであるけれども、それはそれ自身の論理を含み、自己法則性をもつてをり、その限りに於て事實に對して獨立的な方面を有する。それだからこそ存在を存在として研究することも可能なのである。それだからこそまたそれは事實の反射とか反映とかに過ぎぬものでなく、却て事實に對立し、これと矛盾するに至るものでもあるのである。そこでまた存在をそれ自身に於て研究することを輕んじ、心理もしく

は體驗の研究を重んずるといふことが、おのづから有機體說的考へ方の基礎の上に立つものであることが理解され得よう。

心理的研究の價値の過重といふまことに屢々現はれる危險に對して警戒するために、我々はなほ以下のことを注意しておかうと思ふ。——一、歴史の根柢たる事實は單に心理的なものでない。事實は自己を意識に於て或る仕方では顯はにするけれども、それ自身心理的なものに過ぎぬのではない。それを單に心理的なものと考へるとき、歴史の究極の原因は心理的なものに求められ、あらゆる歴史を心理から説明しようとすることとなる。これは所謂實用主義的歴史に於て多く見られることであり、かくの如き小商人根性はヘーゲルの特に嘲笑し、輕蔑したところである。反對に彼は社會や國家等の最も客觀的なものに於て理性の如何なるものであるかを示さうとした。我々もまた心理的分析を存在的分析に結合せねばならぬ。同じことは凡てランプレヒト流の歴史學に於ける社會心理的立場に對しても云はれ得よう。歴史の根柢は社會心理でなく、却てそれ自身社會性を含む事實である。二、歴史的なものは人間のなものである、然るに人間は意識を具へることが疑はれない限り、歴史の研究にとつて心理的分析は缺くべからざるものである、と考へられる。實にその通りである。けれど歴史的なものうちに意識が織り合はされてゐるといふことと、意識が凡て歴史を作るといふこととは等しくない。そして人間は哲學者の想像するよりも遙かに廣範圍に互り無意識的に行動する。またヘーゲルが「理性の狡智」と云つた如く、人間は彼等の行動に於て彼等が主觀的に意欲したのとはほかのものを客觀的に實現する。一般的に云へば、事實は意識を超出して存在となる。存在としての歴史は到底心理的なものに還元されて説明され得るものでない。従つて歴史の研究はまた心理的分析によらず、寧ろ存在を存在として研究しなければならぬのである。三、人間が意識を有し、意識が彼等の活動に對して重要な意味を有することは疑はれないにしても、この意識そのものが、一面主體的事實によつて規定されると共に、然しまた他面客體的存在によつて規定されてゐるのである。彼等の社會的存在が彼等の意識を規定する。それだから意識が何であるかも現實の存在の分析を離れては具體的に理解されない。ところで意識が存在によつて規定されるといふことはまた二重の關係に於てである、即ち、意識はそれが存在を對象的に表象し、これを模寫する關係に於て存在によつて規定されると共に、より重要なことは、意識は存在が事實に

297

對してはたつきかける意味即ち主體的な意味に従つて、情意的に、存在によつて規定される。表象は所謂「對象の要求」に従ひ、これに反し情意は却て「對象への要求」を現はすものと考へられる。意識の構造が表象及び思惟の方向と感情及び意志の方向を含むといふことは、我々の見るところでは、存在と事實といふ二重のものに相應してゐる。この關係に相應して意識そのものもまた辯證法的構造を含むであらう。そして根源的な歴史が事實としての歴史であるとするれば、我々の歴史的活動にとつてより重要な意味を有するのは情意でなければならぬ。人間は歴史人としては寧ろ情意の人である。情意はいま述べた通り存在が事實に對してはたつきかける主體的な意味を現はすものとしてたしかに存在によつて規定される方面をもつてゐる。然し情意の意味はこれに盡きるのでなく、他面全く根源的に事實そのものを表出する、情意の深さはここに求められなければならぬ。情意は表象及び思惟に對して主觀的であると云はれる、けれども情意の主觀性にしてそれが主體的事實を全く根源的に表出するところに存するとすれば、この主觀性が單に主觀的であり得ないことは明かである。事實は存在よりも或る意味に於て客觀的である限り、情意は表象よりも客觀的なものと云はれねばならぬ。そして情意といつ

てもそこに感情と意志とが區別せられるのは、もと事實が二重の契機を含むにもとづくものとも考へられよう。換言すれば、感情は事實の含む否定的なものに結び付き、意志はその積極的なものに結び付く。そこでまた感情は運命（我々は運命的なものをかかると否定的なものとして規定した）の體驗としてその固有なるものであり、意志は自由の體驗としてその固有なるものであるとも見られ得よう。運命の感情及び自由の意志に於て事實は主體的に、且つ全く根源的に自己を表出する。存在の有に對し事實が無の意味をもつとすれば、情意は無の體驗としてその最も固有なるもの、最も根源的なものであるとも云はれよう。然しながら客體的存在も歴史なものとしては主體的事實に對する關係を含んでをらねばならず、そこからして單に表象的にのみでなく、またつねに情意的に把握されてゐる。かかる情意的な把握を含む存在に對して人間は彼等の歴史的活動を向はしめるのである。その限りに於て存在の分析は心理的分析に結び付かなければならないであらう。——かくて要するに、歴史的研究の方法はその基本的構造に於て存在的分析と心理的分析との結合である。この意味でデイルタイが精神科學の方法を「歴史的分析と心理的分析との結合」として規定したのは正當であつたと云はれねばならぬで

あらう。そして歴史的研究の方法がこのやうな構造のものでなければならぬといふことは、事實が一面主體的に自己を意識に於て表出し、他面客體的に自己を存在に於て實現するといふことによつて要求されるのである。意識も存在も根源的には事實によつて規定されてゐるのであるから、心理的分析と存在的分析とは二つのものでありながら、統一である。

さて右の如き見地から我々は近代の解釋學、就中シュライエルマツハー、ベエクを経てディルタイに於て哲學的に解明されたそれを評價することが出来る。即ちこの解釋學の功績は、一方では、歴史的なものを一重のものとは考へず、客體的なものの根柢に主體的なものを認め、前者を後者から理解しようとしたところにある。解釋學とは一般的に云つて「理解」の方法的自覺であるが、ディルタイの定義に従へば、理解とは、「それに於て我々が外部から感性的に與へられた記號からして内部を認識する過程」である*。理解は主體的なものとの關係に於ての理解として初めて理解であり、そのことが理解は説明乃至所謂認識とは異なる過程と見られる所以であり、また理解は單なる思惟のことではなく、情意的なものと考へられる所以でもある。或はまた理解は單なる受容であるべきでなく、作品の受容を作者の創作活動と結び付けねばならぬ

とも云はれてゐる。歴史學を科學の位置に高めるために因果的方法によらうとしたバトルなどの見解に對し解釋學の見方の勝れた點は、このやうにして歴史を單なる存在と考へず、主體的なものを特に重んじたところにある。然し解釋學の功績は、他方では、かくの如き内部の理解はつねに外部に於て客觀的に與へられたものに結び付くことにより、それを通じてなされなければならぬといふ點を強調したところに認められねばならぬ。再びディルタイを引用しよう、「人間の精神が何であるかは、唯歴史的意識が、その精神の生活し且つ生産したものに於て、認識に持ち來たすことが出来る、そして精神のこの歴史的自己意識がひとり我々をして人間に就いての科學的にして體系的なる思惟を漸次に作り出すことを可能ならしめる。」心理的分析は勢ひ主觀的になるといふ危險にさらされてゐる。それ故に固定した輪廓を有する永續的な客觀的な諸形態を我々の前にもち、我々の研究は絶えず繰り返しこのものに還つていつて、その正しさをつねに檢證することが必要である。このやうに内なるものの研究が外なるものに結び付くことが有意味であるのは、外なるものが内なるものの表現であるがためである。

* Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Gesammelte Schriften, V. Bd, S. 318.

それにも拘らず、我々の立場とデイルタイなどの解釋學的立場との間の根本的な對立が蔽ひ隠されてしまふことのないやうに注意しなければならない。我々はもちろん解釋學が方法として含むよきものを正當に認めなければならないけれども、その立場を我々のものとなし得ず、却て下の如く批評せねばならぬであらう。

一、解釋學は外なるものを通じて内なるものを理解しようとする。内なるものはもとヘーゲル的なイデーを意味した。この場合にはその汎神論的前提のために客觀的な歴史的存在そのものに沈潜するといふことも十分に重んぜられ得た。汎神論にとつては神は即ち世界にほかならないからである。「まことの謙虚はまさに神を一切に於て認識し、彼を一切に於て光榮あらしめ、そして特に世界歴史の舞臺に於てそのことをなすに存する。」(ヘーゲル)。然しながらかかる絶對體驗ともいふべきものは次第に失はれ、イデーに對する信仰は漸次に薄らぎ行き、内なるものはかくて唯心理的なもの、體驗的なものと見られるに至つた。しかも解釋學は一般に内在の立場に立つところから、意識を超越する事實といふ如きものを認めず、寧ろ心理的なもの、體驗的なものが事實の位置に据ゑられる。然るにこのものは所謂内部知覺によつて知覺さ

れ得、或は内的に經驗され得る。そしてその際このやうな内部知覺乃至體驗はそれ自身に於て外的知覺または經驗よりも一層確實であると考へられる。かくして解釋學は、實際に於ては、心理的解釋に優越性を認めるといふ結果になつてゐる。解釋學的立場は外なるものを内なるものの表現と見、従つて兩考の間の超越或はまた矛盾の關係を考へないところから、この傾向は益々強められるであらう。かやうな心理的解釋の偏重に對しては、ここに反對にハルナツクの説を想ひ起すことも無駄でなからう。この人は考へる、例へば、フリードリヒ大王が七年戰爭を欲したかどうか、或はエムス電報事件は本當にはどうであつたか、といふが如き問題は、最も嚴密な意味ではもはや何等史學上の問題でなく、却て傳記上の問題である。なぜなら七年戰爭争また一八七〇年の戰爭の現實的な原因が如何なるものであつたかは、遙かにより一般的な且つより深い觀察及び考慮から決定されるのであつて、何等の心的動機の研究も人心觀破術も必要としないのである。ハルナツクによれば、人物の動機や心の状態などの研究は「歴史」には屬せず、「傳記」Biographieに屬する。然るに歴史と傳記とはもちろん關聯してはゐるけれども、相異なる課題を有するものである。傳記家は云ふまでもなく先づ歴史家でなければならぬ

が、彼にとつては心理學者及び藝術家であることが同様に必要である。けれども傳記は歴史の大筋に這入るべき性質のものでない、なぜなら動機や心理の研究は單に歴史の確實性を危くするばかりでなく、また歴史の本來の課題を害ふからである。ここで我々は傳記が歴史にとつて如何なる位置を占めるかを決定しようとは思はない。人間の心理と雖も必ずしも單に主觀的にして客觀性を含まないとは云はれないであらう。既に我々は個人意識でなく社會意識といふものを考へねばならぬ。然し多少偏頗であるにせよ、心理的研究の過重視を戒めたと見られ得るハルナツクの右の意見に對し、デイルタイが傳記の意味に就いて述べたことを比較してみるの興味がなくはなからう。デイルタイは心理學或は人間學を特に重要視し、それをもつて精神科學の基礎と見做した。そして彼は一般的歴史學の内部に於ける傳記の位置は、歴史的社會的現實に關する理論的諸科學の内部に於ける人間學の位置に相當すると考へる。「傳記は基礎的な歴史的事實を純粹に、全體的に、その實在性に於て敘述する。そして唯、いはばこれらの生命諸統一體から出發して歴史を築き上げるところの、類型及び代表の概念を通じて諸身分、社會的諸結合一般、諸時代に關する見解に近づくかと努めるところの、諸世代の概念によつて生

の諸過程を連繫するところの歴史家のみが、多くは諸記録から取つて來られる死せる諸抽象物との對立に於て、歴史的全體の實在性を把握するであらう*」この文章から推して直ちにデイルタイの歴史觀を個人主義的として論評するのは固より早計であらう。彼は歴史及び社會に先行する事實としての人間は一の擬制に過ぎぬと述べ、また人間と自然との交互作用をも閑却してゐない。それにも拘らず、彼の解釋學的立場の必然的な歸結として現はれるところの心理的分析の一方的な重視は、歴史敘述に於ておのづから個人を偏重し、少くとも個人を基礎乃至中心とするといふ結果に傾き易いことは争はれないであらう。

* Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, SS. 33, 34.

二、解釋學は意識を超越せる事實を認めないことによつて、自己の主張する存在的分析と心理的分析との結合の關係をみづから説明し得ず、却てこれをひとつのアポリアとして感ぜざるを得ない。デイルタイが解釋學に關して掲げたアポリア、特にその第三のものがこれを言ひ表はしてゐる*。彼はこのアポリアを次のやうに述べた。既に各々の個々の心的状態ですらがそれを喚び起した外的刺戟からしてのみ理解される。私は憎みを生への有害な侵害からして理解す

る。このものへ關係付けることなしには諸々の激情は私にとって全然表象され得ぬものである。それだから環境は理解にとつて缺くべからざるものである。押し詰めて云へば、理解はこのやうにして説明から、かかるものがこの領域に於て可能なる限り、區別され得ない。そして説明はまたそれ自身理解の完成をその前提に有する。なぜなら環境は生への交渉を含むことによつて初めて環境としての意味をもつのであるからである。かくの如く言ひ表はされたアポリアは、外部の説明と内部の理解との交互關係を成立せしめ、これを可能ならしめてゐるところの或る第三のものを認めることによつてアポリアの外観を失ふことが出来る。かかる第三のものとは我々のいふ事實以外のものでない。即ち事實は一方存在に於て自己を實現すると共に、他方意識に於て自己を表出するが故に、存在的分析と心理的分析との雙方が要求されるのであり、そして両者がまた一の統一でもあり得るのである。事實はいはば存在よりもより客觀的なものであると共に、意識よりもより内なるもの、より主體的なものである。事實に對しては意識もひとつの存在と見られ得る。事實は單に意識の「作用」といふ如きものではない、意識に於て作用と内容とは相關的構造をなし、かかる構造に於て一緒に意識の領域を形作つてゐるのである。

る。事實は意識の作用に對し寧ろ「作用の作用」とも云ふべきものであり、かかる作用の作用が同時に「もの」の意味を含むところに事實の概念がある。我々人間は存在と事實との統一であり、この統一は兩者の對立をも含むが故に——この關係は、既に述べた如く、デイルタイの所謂精神物理的統一體としての人間の概念によつては不十分にしか表はされ得ない——我々にとつては内と外との關係も與へられてゐるのである。もちろん、意識に於てでなければ外部に對する内部は與へられない、なぜなら唯意識に於てのみ主體的な事實は自己をその主體性に於て表出するからである。

* Vgl. Dilthey, V, SS. 333, 334.

三、解釋學的立場の根柢をなすものは有機體説である。このことは既に詳論しておいたから再び繰り返さないであらう。ここに唯ひとつの點を挙げれば、有機體説は美的觀想的態度とながつてゐる。そして實際我々はこの態度がデイルタイの解釋學を性格付けてゐるのに出會ふ。彼は詩が「生そのものの信憑すべき解釋」であると見た。「宗教が神及び靈魂の存在に對する形而上學的諸推論の據所を失つたので、現代人の大多數にとつては唯なほ美術と詩とのうちに

生の意味に就いての観念的な見方が存してゐる。」と彼は云ふ。デイルタイ自身が唯なほ詩の體驗のうちから生の意味に就いての観念的な見方を汲み取らうとしたのである。彼はロマンティックの代表的詩人ノヴァーリスのうちに所謂「實在的心理學」を探り出し、これと彼の心理學或は人間學との連繫を見出してゐる。「人間學的研究は詩と隣り合つてゐる。體驗はここでは想像のうちにてそれに内住する意味に従つて形成される。」かくの如く有機體說的思想は心理的研究の方面に於て詩的體驗を偏重するが、それはまた存在的研究の方面に於ては比較の方法を偏重するといふことが認められる。注意深い讀者はデイルタイに於て比較の方法に如何に重要な位置が與へられたかを知つてゐる。然るに彼の友人で刺戟者であつたヨークはこの點に就いて書いてゐる、「特別に比較の方法が精神科學の方法として主張される。この點で私はあなたと一致しない。比較はつねに美的であり、つねに形態を離れない*」デイルタイは比較の方法によつて法則を見出さうとしたのではなく、寧ろゲーテ的な「形態」もしくはテュプスを發見しようとしたのである。模範的なる有機的世界觀を抱いたゲーテもまたその獨特な自然研究に於て絶えず比較の方法を用ゐた。然るに比較の方法によつては歴史的なものは根源的に歴史的な

ものとして、換言すれば主體的なものとの關係に於て存在論的に捉へられることが出来ない。それだからまたヨークはデイルタイの諸研究が「存在的なもの *das Ontische* と歴史的なもの *das Historische* との間に於ける種の差異を強調することがあまりに少い」ことを指摘してゐる。デイルタイは心理的研究が主觀的になり易いを見て、その客觀性を保證するために歴史的存在に結び付くのであるが、しかも彼の立場に於ては心理的分析と存在的分析とはそれぞれ獨立の意味をもちながらなほ統一をなすとは考へられ得ないのである。このことは根本的には存在と事實との辯證法の立場に於て可能であり、必然でもある。そしてかかる辯證法こそ、我々の歴史哲學を貫く根本思想であつた。

* Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1923, S. 191, 193.

さてこれ以上歴史的認識の問題に深入りするためには、一方では史學方法論、他方では認識論の問題に立ち入らねばならぬこととなるから、ここで我々はひとまづ本書を結ばうと思ふ。全體として取残された問題は固より數多く、研究の道は歩んで盡くるところを知らぬ。しかも

發展的歴史… ……270
 物語的歴史… ……268
 歴史的意識… ……48, 54, 268
 歴史的発展… ……103, (ハルトマン) 226
 歴史的認識… ……14, 18, 89, 268
 事實の歴史性… ……24, 25
 生の歴史性… ……278
 存在の歴史性… ……49, 61
 人間の歴史性… ……262
 歴史的知識… ……281

我々はつねに前へ進み得るのでなく、また屢々新たに出發點へ立ち戻つて出直さねばならない。
 — Stirb und werde !

1939. 3. 25 卯
 吉野 昭二 著

世代 …… 163, 199, (ローレンツ) 203, (デイルタイ) 205,
(ランケ) 209

存在 …… 22, 23, 24, 27, 93
 存在的見方 …… 229
 存在的・存在論の見方 …… 231
 存在理解 …… 221
 存在論 …… 24, (ハイデッガー) 250
 存在論的決定 …… 57
 存在論の見方 …… 229

タ 行

體驗 …… 95
傳記 …… (ハルナツク) 303, (デイルタイ) 304

ナ 行

人間學 …… 57, 235, (カント) 242, (ヘーゲル)
 244, (フオイエルバツハ) 244, (シュペングラ
 -) 246, (ハイデッガー) 252, (ヒューム) 257
 (ヘーゲル) 253
 イデオロギーとの關係 …… 240
 哲學的人間學 …… 238
 歴史的人間學 …… 259, 263

ハ 行

パースペクチヴィズム …… 18
發展 …… 108
 辯證法的— …… 147
 有機的— …… 115
 其の古典的方向 …… 117
 其の浪漫的方向 …… 120

其の生物學的方向 …… 123

其の形態學的方向 …… 125

必然性 …… 68, 81, 89
文化 …… 24, 27, 28, (ジンメル) 103
辯證法 …… 100, 112, 113, 143, (マルクス) 228
 辯證法的 …… 59, 113, 309
本質存在 …… 70

マ 行

未來 …… 29
ミリウ …… 76
矛盾 …… 113
目的論 …… 135, 148, 150, 197

ラ 行

理解 …… 185 (ジンメル)
 存在理解 …… 221
領域 …… 24
歴史 ……
 歴史が書かれる條件 …… 10
 歴史敘述 …… 233
 歴史は書き更へられる …… 7
 歴史と自然 …… 24
 歴史と生 …… 22, (ニイチエ) 276
 歴史と人間 …… 232
 事實としての歴史 …… 25, 29, 31, 36, 45, 58
 存在としての歴史 …… 1, 20, 21, 23, 25, 27, 31, 36, 45, 58, 88
 ロゴスとしての歴史 …… 2, 27, 58
 歴史の科學性 …… 280
 教訓的歴史 …… 269

事項索引

ア 行

意識 …… 50, 73, 252, 296
イデオロギー …… 52, 55, 218
人間學との關係 …… 240
運動 …… (アリストテレス) 117
運命 …… 37
永遠 …… 170

カ 行

階級 …… 36
解釋學 …… 122, 123, (デイルタイ) 300
過去 …… 20
基礎經驗 …… 46
偶然性 …… 65, 81
現在 …… 15, 29, 170, (アウグスティヌス) 173
現代との區別 …… 16
現實存在 …… 62, 64
現代 …… 16

サ 行

史觀 …… 54, 165, 216
唯物史觀 …… 53, 145
觀念論的史觀 …… 53
歴史科學の前提としての— …… 216
人間學との關係 …… 237, 248
時間 …… 29, 44, 161, (アウグスティヌス) 171

(アリストテレス)181,(アリストテレス)
183,(ジンメル)182

時間性 …… 44
意識の時間 …… 190
外的な— …… 208
回歸的— …… 166
‘期待する’— …… 212
終末觀的— …… 167
事實的— …… 164
自然的— …… 163, 168
內的な— …… 208
範疇としての— …… 179
歴史的— …… 161
歴史と時間 …… 219
事實 …… 24, 27, 32, 33, 73, 91, 93, 253, 283, 296, 306
事實としての歴史 …… 25, 29, 31, 36, 45, 58
事實の歴史性 …… 24, 25
自然 …… 24, 32, 33, 39, 45, 83, 87
自然史 …… 110
時代 …… 164, 192
社會 …… 34, 145, 227, 263
社會的身體 …… 34, 41
種族 …… 34, 40
瞬間 …… 170, (キエルケゴール) 176
狀況 …… 75
史料 …… 4, 287
ロゴ斯的— …… 6
生 …… 22, 291
生の哲學 …… 105
世紀 …… (ローレンツ) 202

Ranke	...6, 63, 209, 233
Ratzel, F.	... 77, 84, 110, 161
Ritter, K.	... 77
Rosenkranz, W.	... 68
Rümelin, G.	...200
Schäfer, D.	...234
Schleiermacher	... 38, 45, 205, 300
Scheler, M.	... 58, 238, 254, 256
Schelling	...32, 36, 39, 46, 121, 129, 139, 205
Scherer, W.	...203
Schlegel, F.	...160, 166, 205, 215
Schlegel, A. W.	...205
Schopenhauer	...263
Seignobos, Ch.	... 54
Simmel, G.	... 63, 71, 103, 142, 182, 185
Spengler, O.	...45, 123, 126, 136, 139, 246
Sybel	...108
Taine	... 76, 78, 86
Thales	...209
Thukydides	... 47, 167, 269
Tieck	...205
Trendelenburg	... 67
Vico	...283
Voltaire	... 46
Wackenroder	...205

Winckelmann	...291
Windelband	... 71
Wolff	... 65, 69
Xénopol, A. D.	... 108, 109
York von Wartenburg	... 308, 309

Driesch, H.	124
Droysen	108, 119, 161, 268
Durkheim	80
Engels	154, 219
Epiktetos	289
Espinas, A.	227
Feuerbach, I.	154, 156, 158, 238
Fichte	32, 33, 214
France, A.	292
Fries, F.	205
Goethe	99, 119, 129, 290, 291, 308
Gottl, F.	232, 235
Harnack, A.	286, 293, 303
Hartmann, L. M.	226
Hegel	13, 37, 38, 40, 43, 53, 63, 66, 70, 72, 92, 96, 102, 106, 113, 119, 122, 135, 136, 143, 154, 159, 161, 196, 205, 258, 265, 296, 297, 300
Heidegger, M.	44, 96, 180, 190, 238, 249, 262, 266
Herder	42, 47, 76, 78
Herodotos	47, 200, 201
Hippel	10
Hippokrates	76
Hölderlin	205, 291
Humboldt, A. v.	205
Humboldt, W. v.	51, 55, 94, 238

Hume, D.	201, 257
Jaensch, E.	284
Kant	32, 69, 84, 87, 242, 247
Kierkegaard	137, 154, 157, 176, 196, 252
Lange, F. A.	227
Leibniz	64, 112, 151
Lorentz, O.	202, 209, 211, 233
Lotze	46
Marx, K.	18, 33, 51, 55, 103, 142, 145, 154, 156, 227, 245, 260
Meinong, A.	75
Meyer, E.	8, 11, 16, 234, 236, 237
Montesquieu, de	76
Müller, A.	122
Niebuhr	5
Nietzsche	22, 100, 276, 280, 281, 291
Novalis	205, 308
Overbeck	23
Pascal	140
Paulus	167
Petersen, J.	200, 211
Platon	150, 175
Polybios	167, 270

人名索引

Aristoteles ... 117, 128, 132, 136, 138, 166, 174, 181, 183, 152
 Augustinus ... 162, 171

Bacon ... 76
 Below ... 108
 Bernheim ... 54, 80, 87, 108, 124, 268, 271, 272
 Berr, H. ... 79, 80
 Bodin ... 76
 Boeckh ... 300
 Bolzano ... 73
 Breysig, K. ... 127
 Brunner ... 49
 Bruno ... 129
 Buckle ... 301
 Burckhardt, J. ... 130

Cohen, H. ... 190, 197
 Comte, A. ... 76
 Croce, B. ... 16, 116
 Cusanus ... 171

Darwin ... 227
 Descartes ... 94, 141
 Dilthey ... 24, 59, 62, 94, 95,
 122, 131, 181, 191, 205, 224, 238, 251, 299, 300, 304
 Dromel, J. ... 211

昭和七年四月二十日印
 昭和七年四月二十五日第一刷發行
 昭和十三年二月十日第九刷發行

歴史哲學
 定價壹圓五拾錢

(寺島製本)



著者	三木清
發行者	東京市神田區一ツ橋二丁目三番地 岩波茂雄
印刷者	東京市神田區錦町三丁目十一番地 白井赫太郎

精興社印刷

發行所

東京市神田區
一ツ橋二丁目三番地

岩波書店

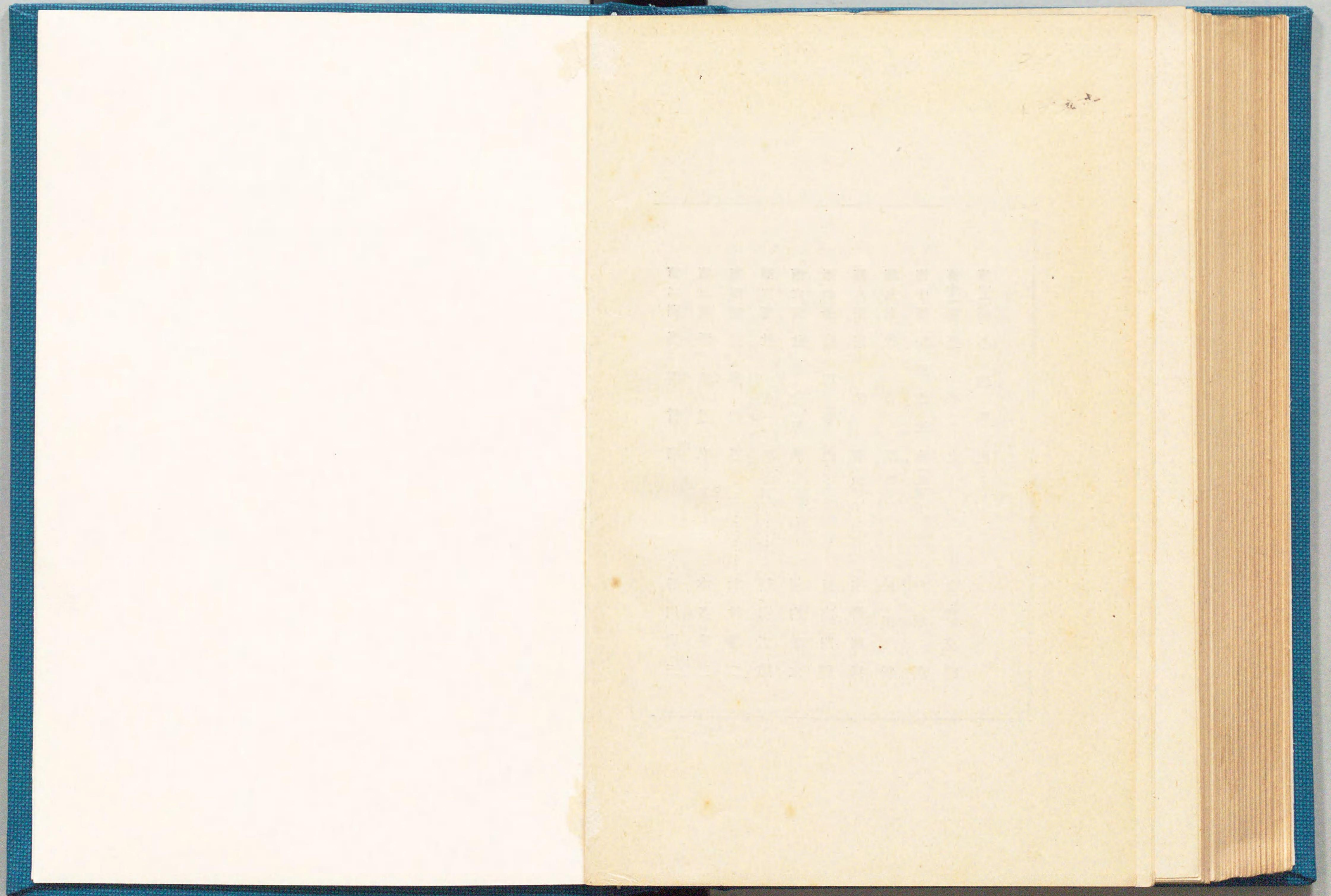
電話(33)八八二九番
 九段(33)八八二九番
 振替口座東京二番六二四番
 小賣部八八〇番
 用番

「續哲學叢書」發刊に際して

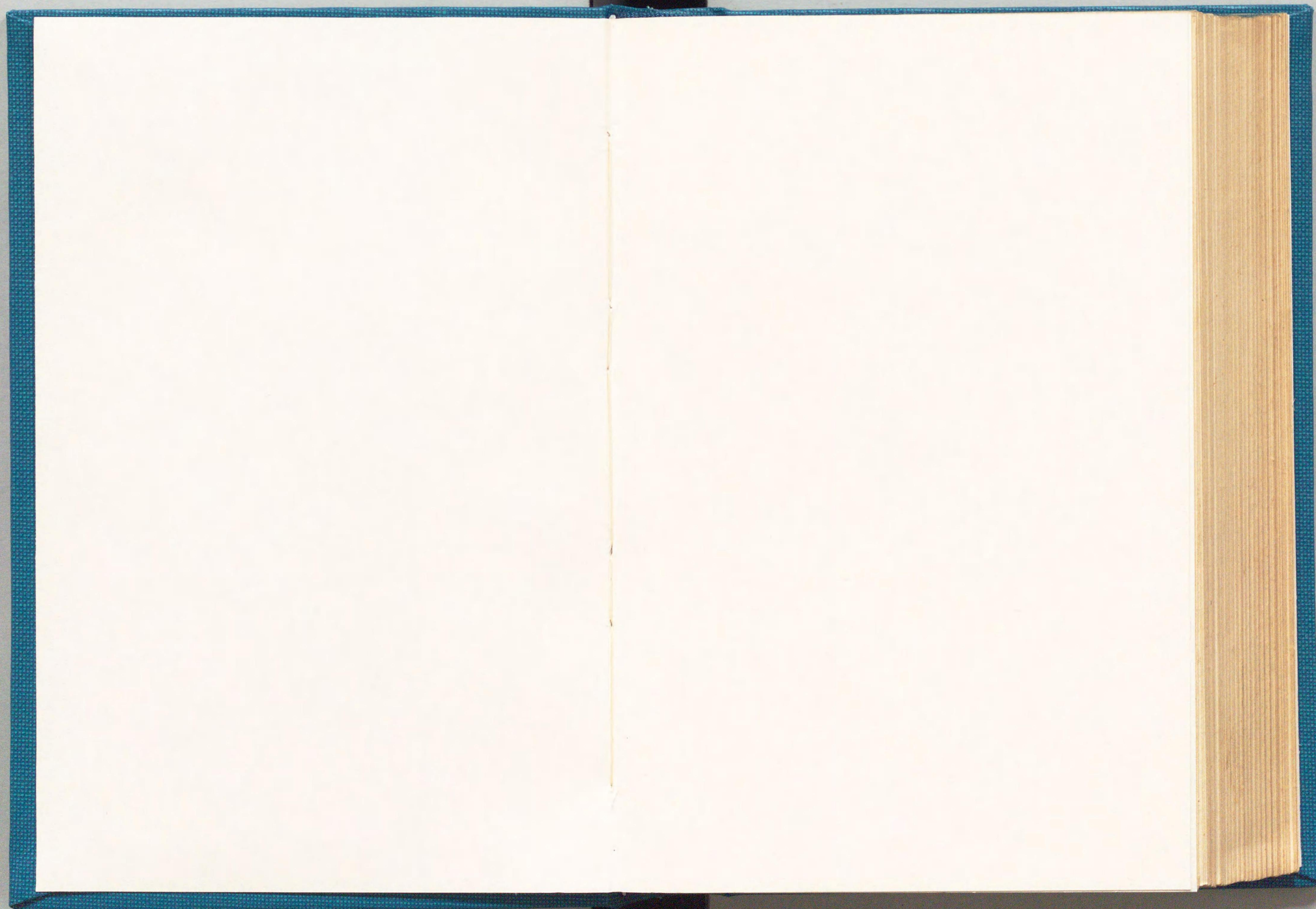
茲に續哲學叢書として刊行するものはさきの岩波「哲學叢書」に缺けたる科目を補はんが爲である。さきの哲學叢書が今日哲學思想勃興の先驅者として、劃時代的影響を與へたる事は既に遍く承認され、曾てなき發行部數を示して來た。今茲に公にしようとするものはその内容の價値に於てこれに比して決して遜色なきのみならず、その後の學界の進歩、思想界の發展に相應するものである。それは單に續哲學叢書たるのみならず實に新哲學叢書である。我々は茲に我が日本の新しき思想學藝の方面に於て常に先頭に立つて奮闘しつゝある有爲果敢なる新進學者を網羅してこの叢書を刊行し得ることを光榮とする。

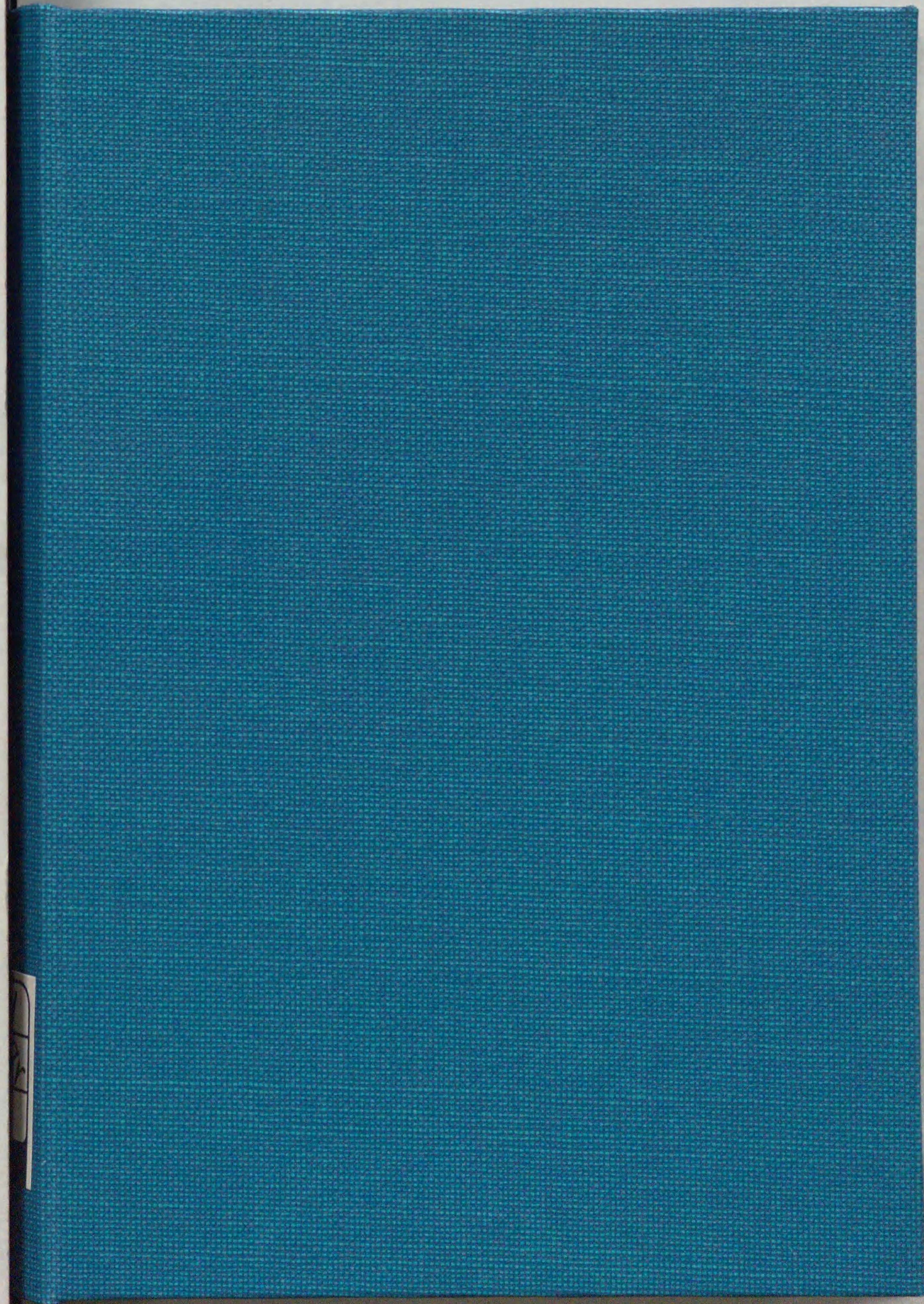
第一編 歴史哲學(既刊)……………三木清

第二編 藝術哲學……………	谷川徹三
第三編 經濟哲學……………	本多謙三
第四編 法律哲學……………	木村龜二
第五編 社會學(既刊)……………	新明正道
第六編 社會倫理學……………	藏內數太
第七編 倫理學……………	日高四郎
第八編 宗教學(既刊)……………	宇野圓空
第九編 教育學(既刊)……………	長田新
第十編 科學方法論(既刊)……………	戸坂潤
第十一編 美學……………	大西克禮
第十二編 心理學史……………	









Small white label on the spine with illegible text.